JEAN CANTEINS

LA VOIE DES LETTRES

TRADITION CACHÉE EN ISRAËL ET EN ISLAM



Bibliothèque de l'Hermétisme

Albin Michel

La *Sophia perennis* est une en son but (la réalisation spirituelle) mais multiple en ses moyens. La connaissance, en devenant planétaire, a eu pour effet de rééquilibrer la prépondérance occidentale au bénéfice d'autres formes de pensée. Le fait est positif s'il permet à des perspectives spirituelles *différentes* de s'exprimer. Néanmoins le contact avec celles-ci — même et surtout lorsqu'il répond à un goût et à un besoin profonds — déroute généralement l'Occidental.

La Symbolique des Lettres — matière du présent ouvrage — tout en faisant partie de ces autres formes de la *Sophia perennis,* offre un moyen d'approche approprié à notre mentalité « scientifique ». Elle se présente comme une sorte d'algèbre où les lettres de l'alphabet du sanscrit, de l'hébreu, de l'arabe ne sont plus seulement combinées en mots mais considérées comme autant d'idéogrammes. En effet dans les Langues sacrées, la Symbolique opère à la fois sur les plans sonore, graphique et numérique. Ainsi, la pensée analogique traditionnelle a pu non seulement rendre toutes les nuances et subtilités doctrinales ou mythiques sans tomber dans le pathos mais, plus encore, elle a su exprimer l'Inexprimable — qu'il s'agisse de notions métaphysiques pour lesquelles nos langues manquent de mots, ou de données ésotériques qui resteraient inaccessibles par les processus ordinaires du raisonnement.

A ce titre, la Symbolique des Lettres peut être considérée comme ressource de spiritualité : pour les autres, clé intellectuelle efficace; pour soi-même, moyen de développer et d'affiner l'intuition et la sensibilité spirituelles exigées en toute Voie authentique.


9 782226 011251

I. M. LION - PARIS

44 38149

« Bibliothèque de l'Hermétisme »

LA VOIE DES LETTRES

DU MÊME AUTEUR

Phonèmes et Archétypes

Contextes autour d'une structure trinitaire : A-I-U,
Maisonneuve et Larose, Paris, 1972

J. CANTEINS

LA VOIE DES LETTRES

Bibliothèque de l'Hermétisme

Albin Michel

22, rue Huyghens, 75014 Paris
ISBN 2-226-01125-0

SOMMAIRE

à R.T.

INTRODUCTION

La Voie dont il s'agit est la Voie spirituelle. Cette Voie est multiple, ses modalités variant selon les Traditions et les Langues sacrées qui lui servent de cadre. C'est cet ensemble de modalités que nous avons visé dans *Phonèmes et Archétypes* sous le terme de « contexte ».

Cependant, par-delà leur multiplicité et leur « différence » (sinon dans la doctrine du moins dans les méthodes), toutes les Voies convergent unanimement vers un même But. Cette « unité transcendante » des ésotérismes — manifestation de la *Sophia perennis* qui transcende les formes particulières dans l'expression d'une vérité unique — est une réalité qu'on peut de moins en moins nier à une époque où la connaissance accède à une vision planétaire de l'homme. Dans une telle perspective, la prépondérance de la « civilisation » occidentale se relativise et laisse place, ou plutôt restitue sa place, à des formes de civilisation « autres », jusque-là méprisées ou négligées. L'ensemble de ce phénomène a été justement considéré comme un des rares faits positifs de notre temps.

Un autre fait positif, tout aussi caractéristique et connexe au précédent, est l'intérêt marqué pour le symbolisme. Cet intérêt témoignerait d'une recherche ou d'un besoin de connaissance de l'« Invisible ». De telles « pulsions ou nostalgies » (M. Eliade) sont, au regard d'une spiritualité authentique, sinon dérisoires du moins fort insuffisantes ; d'ailleurs, elles ressortissent le plus souvent à une curiosité aussi passagère que leur vogue. Pour les cas, cependant, où une telle attitude correspondrait à un besoin plus profond, conscient ou non, il est nécessaire — dès lors qu'on s'adresse à un public conditionné qui va d'Aristote à Freud — d'employer la formulation à la fois la plus rigoureuse et la plus appropriée à la mentalité générale.

Or, l'approche des Voies spirituelles à l'aide de la Symbolique des lettres devrait avoir des chances d'être relativement bien perçue des hommes d'aujourd'hui qui pourront, avec le minimum de dérangement intellectuel, concevoir cette Symbolique comme une sorte d'« algèbre initiatique » (le mot arabe *jabr,* d'où vient « algèbre », comporte le sens suggestif de réduction, réparation, restauration). Une telle « algèbre » devrait permettre une compréhension (certes

mentale à défaut d'initiation effective) des doctrines ésotériques plus concrète et éventuellement plus précise du fait du *tissu littéral* qui la structure et lui tient lieu de dialectique — dialectique éliminée, il faut le souligner, de tout ce qui est d'ordre initiatique et supra-rationnel et dont l'absence risque de précipiter le lecteur profane dans le désarroi.

Contrairement au livre précédent, nous avons privilégié ici la Voie soufique tout en maintenant l'ouverture sur d'autres Voies : Gnose, Kabbale, Shingon... et en profitant d'aperçus complémentaires chaque fois que ces dernières ont favorisé l'élucidation ou la pénétration de données polyvalentes du fait de leur complexité ou de leur universalité.

Dans *Phonèmes et Archétypes,* nous avions présenté l'interprétation symbolique des trois phonèmes A I U à travers divers contextes traditionnels. Nous avions choisi ce ternaire en raison de sa qualité archétypique. Certains ont pu voir dans ce choix un risque d'erreur de perspective du fait de la supériorité du ternaire par rapport au reste de l'alphabet. Si risque il y a, il est extrinsèque car, intrinsèquement, tous les phonèmes sont des signifiants différents mais équivalents du Principe ou Logos dont ils dérivent.

Quoi qu'il en soit, nous avons écarté ici un tel risque en nous abstenant de toute exclusive, même si ce souci laisse, en fait, une bonne partie des phonèmes de côté. Au demeurant, notre propos n'est pas encyclopédique.

A l'élargissement du champ phonématique et des contextes qui s'y rapportent, vient s'ajouter la prise en considération de la Symbolique des lettres comme *ressource* de spiritualité. Cette dimension verticale existait déjà dans *Phonèmes et Archétypes* mais davantage en filigrane : en effet, conscient des préjugés à vaincre, nous avions abrégé la notation des implications spirituelles et, au risque de paraître timoré dans les conclusions, mis surtout l'accent sur la description de faits et processus incontestables au double point de vue phonétique et métaphysique.

Considérer la Symbolique des lettres comme ressource de spiritualité signifie essentiellement que de simple expression de connaissances ésotériques elle prend rang de moyen d'approche, sinon de réalisation, desdites connaissances dont elle sert de « medium » ou de « support » (sanscrit : *âlamba*) appropriés. Ainsi la Symbolique des lettres a pu, à la limite, constituer la matière même d'une Voie spirituelle. Il s'agit, généralement, de cas où l'orthodoxie est gauchie par l'exagération, l'extravagance et la distorsion des données traditionnelles, comme on le constate par exemple, à des degrés divers, chez les Hurûfî musulmans ou dans l'art de « combinaison extatique

des lettres » d'un Abraham Abulafia. Nous avons laissé de côté ces tendances extrémistes qui nous auraient assurément permis d'en rajouter au prix de l'aberration ou du malentendu. L'intérêt de ces tendances est davantage de montrer les limites dans lesquelles la spéculation peut et doit s'exercer que de présenter des modèles utiles au spirituel d'aujourd'hui. Il est donné assez d'exemples, tout au long de ces pages, où la spiritualité ainsi « ressourcée » par la *Voie des lettres* est parfaitement authentique pour n'avoir pas à compromettre la Symbolique par des références douteuses.

A maints égards, un Niffarî serait l'antidote à cette sorte d'idolâtrie de la lettre (*ḥarf*). Niffarî a fait de celle-ci une entité hypostatique qui est à la fois accès et obstacle vers Dieu, à la fois manifestation et « voile ». Une phrase de son *Mawaqif* est caractéristique de cette ambivalence et ambiguïté qui doit se résoudre par l'annihilation ou le dévoilement : « La science dont l'opposé est l'ignorance est la science du *ḥarf ;* l'ignorance dont l'opposé est la science est l'ignorance du *ḥarf.* Sors du *ḥarf,* tu sauras d'une science qui n'a pas d'opposé... et tu auras une ignorance qui n'a pas d'opposé... »

Il restera — tout au moins pour le lecteur intolérant ou tendancieux, mais ce n'est pas pour lui que nous écrivons — à suspecter la dimension ésotérique que cette Symbolique détermine, pour ainsi dire, naturellement. F. Schuon a fait justice une fois pour toutes, et dernièrement dans *L'Esotérisme comme Principe et comme Voie,* d'une telle suspicion : il faut, en effet, comprendre que, selon le processus ésotérique, « l'intelligence et la sensibilité combinent spontanément des points de vue différents sans trahir ni leur réalité ni leurs exigences propres ». A cet égard, le cas de l'Hindou contemplatif, chez qui « cette sorte de souplesse métaphysique est une seconde nature », est exemplaire en raison de sa sensibilité particulière à ce que F. Schuon a appelé par ailleurs la « transparence métaphysique des phénomènes ».

Si elle est ressource de spiritualité ou d'ésotérisme, la Symbolique des lettres l'est également — et même *a fortiori* — d'herméneutique : « voie interprétative » sans laquelle le caché serait indécelable sous l'apparent et le sens littéral seul concevable. La raison d'être de l'herméneutique est la *lecture* « alchimique » ou « transfiguratrice » des mots et textes sacrés et des doctrines ou enseignements qu'ils contiennent ; *nirukta* hindou, *hermêneia* platonicienne, *ta'wîl* soufique... sont autant de formes de cette « pensée hyponoétique » (« pensée sous-entendue », selon l'expression retenue par R. Alleau, *La Science des Symboles,* p. 145).

Bien qu'il s'agisse d'essais et d'articles indépendants, leur réunion n'a pas été opérée selon l'ordre chronologique de rédaction ou de publication. Il convient, en conséquence, de dire quelques mots sur le plan et le contenu du recueil, l'ordre des huit textes qui le composent n'étant pas indifférent.

Le texte 1 « La Croix, structure et clé spéculative en Islâm » s'est imposé en tête car il prend pour point de départ des données sur A I U déjà énoncées dans *Phonèmes et Archétypes* pour mettre en évidence d'autres ternaires phonématiques dont un des traits communs est d'exprimer le symbolisme de la croix de sorte que ce texte contribue à illustrer le propos : « Si les Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont la doctrine. »

Le texte 1 jette un pont entre les deux traditions ; c'est également le cas du texte 2, « Le retentissement de la cloche », et ceci nous conduit à le placer immédiatement à la suite. En tant qu'instrument des révélations christique et mohammedienne, la cloche introduit au problème de la Parole révélée, problème fondamental pour les « Gens du Livre » dont nous faisons partie — au moins historiquement.

Nous avons essayé — à partir du cas exemplaire du Coran — une approche plus poussée de ce problème. C'est l'objet du texte 3 « Sigles et thématique coraniques » dont le point central est le fait théophanique de la « descente » du Verbe dans le réceptacle mohammedien. Il s'agit d'un mystère que matérialise la présence des sigles en tête de vingt-neuf sourates.

L'étude des sigles a été poursuivie dans deux directions :

— d'une part, à travers une thématique en rapport avec la révélation coranique dans « Coran ouvert et Coran fermé », prolongée par l'herméneutique du texte 4 « Arabe et " Barbare " » ;
— d'autre part, vers une « Science des Noms divins » avec le texte 5 « ṬâHâ », à la fois esquisse d'arithmologie et d'onomastique et clé interprétative du mystère de la Création et du Mariage du Couple primordial.

L'onomastique à peine esquissée avec « ṬâHâ » est le propos du texte 6 « Noms et hiérogrammes », fondé sur deux visions concordantes en même temps que complémentaires des Noms ALLâH et YHVH. Par-delà leur différence et leur structure spécifique, ces Noms se révèlent transcendantalement comme des supports équivalents de concentration et de méditation, autrement dit comme des moyens privilégiés de contemplation prenant pour motif la réflexion théophanique et l'« insertion » des Noms en eux-mêmes.

Bien que nous ayons poussé le plus loin possible l'effort d'élucidation — ce qui ne va pas sans certaines « scories » — la dynamique ainsi mise en action ne mobilise que quelques aspects parmi

bien d'autres, les Noms sacrés étant susceptibles d'alimenter l'« activité » spirituelle de façon pratiquement indéfinie. Dans une telle dynamique, le Symbolisé est incommensurable au symbole, le Nommé au nom. La « ressource » devient « Source » — inépuisablement. C'est le cas pour la main, objet du texte 7 « La main théophore », c'est-à-dire réceptacle du Nom divin ou du Divin proprement dit. Réceptacle, la main a un contenu ; en celui-ci — à la fois structuré et « animé » par les doigts et articulations — sont immanents le secret de l'« union » et de l'invocation du Nom.

Cette voie méthodique est, de nos jours, la seule forme intégrale praticable de spiritualité et c'est son exposition sommaire dans l'une des formes encore vivantes — la moins connue des Ecoles bouddhiques ésotériques du Japon — qui fait l'objet du texte 8 « A propos de la méditation Shingon ».

Nous voudrions dire brièvement la façon dont ces textes ont été écrits. A cet égard rien ne saurait être plus exactement évocateur que cette phrase de Coomaraswamy où, parlant de l'interprétation des mythes, il écrit : « Si nous ne posons pas les questions correctes... notre expérience des matériaux mythiques sera aussi inefficace que l'expérience du héros qui parvient au château du Graal et omet de parler ou de celui qui n'embrasse pas le Dragon : notre science ne sera rien de plus qu'une accumulation de données que l'on pourra classifier mais non vivifier. » (« On the loathly Bride », in *Selected Papers,* I. 368.)

Plusieurs des textes de ce recueil sont effectivement restés longtemps sans vie dans un dossier, à l'état latent ou « infra-textuel » de collection de matériaux, notes et références. Pour « vivifier » ces données, il manquait — à l'instar de la question ou du baiser retenus — le fait capable de transmuer un lot d'éléments épars en un tout *cohérent,* une somme de propositions approximatives en un sens *évident* et *certain,* un assemblage d'indications fragmentaires en un message *complet ;* bref, un dossier informel et chaotique en un texte ordonné. Ce fait — fil d'Ariane, lumière, choc... — a pu être très divers : parfois il a suffi d'une lecture, d'une conversation, ou d'une inspiration subite ; parfois il a fallu la confirmation magistrale d'une intuition ou sa confrontation à un texte « autorisé ».

Le lecteur reconnaîtra sans doute au passage les endroits où le fait est flagrant ; le reste échappera forcément. Ainsi, ce qui nous a longtemps retenu d'écrire le texte 6 a été la difficulté de connaître avec précision la signification donnée par Cordovero aux deux YHVH insérés l'un dans l'autre où nous subodorions une interprétation fondée sur l'insertion réflexive des éléments du Nom analogue à celle du Nom ALLâH. Le jour où, après plus de dix ans, cette certi-

tude nous a été donnée, la rédaction du texte s'est imposée d'emblée.

La Symbolique des lettres est ainsi ressource de spiritualité non seulement pour les autres, pour ceux qui en goûtent *passivement,* en lecteur, les développements ou suggestions faites à leur sensibilité et réceptivité intellectuelles, mais encore pour soi-même, pour celui qui la pratique *activement,* en « analogiste ». Une telle démarche suppose, en effet, un « sens inné de l'analogie, don que l'on peut développer par l'exercice mais qui ne s'acquiert pas » (R. Alleau, *op. cit.,* p. 13). Comme l'a encore dit F. Schuon, « la fonction de tout symbole est de briser l'écorce d'oubli qui couvre la science immanente à l'Intellect » ; l'exercice de la voie « opérative » qu'est la Symbolique permet de réaliser certaines réalités qui seraient, sinon, demeurées inaccessibles, incompréhensibles ou insolubles par les processus ordinaires du raisonnement. C'est donc payer une longue dette de reconnaissance à l'analogie que de noter, en conclusion, les mystérieuses possibilités qu'elle ouvre à l'intellection autant que l'irréfragable « façon de voir » par laquelle elle conditionne irréversiblement l'œil de celui qui en est favorisé.

Nous avons tenu à ajouter un index détaillé. Cet usage est encore peu répandu en France malgré son utilité. A nos yeux, cet index a une signification particulière. Il traduit l'importance du langage et des terminologies. Ces listes de mots déterminent un canevas linguistique et laissent transparaître l'ossature du livre. Un index est un révélateur, une sorte de spectrogramme du texte. Si tout langage est *signifiant* un vocabulaire donné est *significatif* et c'est avec cette conviction profonde — et non par étalage de vaine érudition — que nous avons pris soin de répertorier des termes que l'emploi par des traditions millénaires a rendus si prégnants. Il n'y a là aucune manie sémantique mais adhésion à la « transparence métaphysique des choses » dont les mots sont les contreparties idéales.

Par économie, l'orthographe diacritée conventionnelle n'a pas été employée. Nous pensons que les puristes ne nous en voudront pas pour cela, non plus que pour quelques différences mineures de transcription qui ont pu subsister d'un texte à l'autre, ceux-ci ayant été écrits à des dates et pour des revues différentes (cf. Bibliographie).

I

LA CROIX
STRUCTURE ET CLÉ SPÉCULATIVE EN ISLÂM

Il n'y a plus lieu de répéter que la croix est un symbole universel qu'on rencontre dans la plupart des traditions et non pas seulement dans la tradition chrétienne. Aussi notre propos n'est-il pas tant d'étayer une telle assertion que de souligner l'importance aussi bien structurale qu'archétypique de la croix dans une tradition où elle a été tenue pour inexistante, l'Islâm, et ce en choisissant nos exemples dans un domaine peu exploité, la phonétique.

Le recours aux éléments constitutifs d'une langue sacrée comme l'arabe implique une transcendance des données purement linguistiques de base. C'est ainsi que les spéculations dont certains phonèmes ont été le prétexte traitent de notions qui nous font passer presque sans transition du point de vue « phonétique » des grammairiens à des points de vue que nous pourrions appeler « métaphonétiques » (en allemand, nous parlerions d'*Urphonetik*) des auteurs soufis.

Pour bien juger, cependant, de cette « dérivation », il convient d'esquisser au préalable une brève approche phonétique.

L'alphabet arabe est exclusivement consonantique. Les voyelles, au nombre de trois : A, U et I, sont plutôt des « timbres », *jars*, qui « colorent » chacune des consonnes, *ḥûrûf.* Il n'existe pas de caractère alphabétique proprement dit pour ces « voyelles » qui sont marquées par des signes conventionnels au graphisme très sommaire et qui sont placées un peu comme les notes sur une portée.

Lorsqu'elle porte sur la syllabe finale d'un mot, cette vocalisation a, en outre, une fonction syntaxique ou « flexionnelle », les cas et les modes étant, *grosso modo*, caractérisés par le « timbre » de cette syllabe. Les grammairiens arabes en sont venus de la sorte à identifier sous une même appellation flexion et voyelle :

— les mots affectés de la « voyelle » U *« raf' »* sont dits *marfû'*, c'est-à-dire « [ayant le timbre] élevé », de tendance ascendante ; *marfû'* qualifie le cas nominatif et le mode indicatif ;
— les mots affectés de la « voyelle » I (*jarr* ou *khafd*, suivant les écoles) sont dits *majrûr* ou *makhfûd*, c'est-à-dire « [de timbre]

abaissé », de tendance descendante ; *majrûr* qualifie le cas indirect ;

— les mots affectés de la « voyelle » A (*naçb*) sont dits *mançûb*, c'est-à-dire « [de timbre] dressé », de tendance intermédiaire ; *mançûb* qualifie le cas direct et le mode subjonctif.

On décèle dans ces qualificatifs et tendances l'amorce d'une structure, c'est-à-dire d'une hiérarchie, des trois phonèmes |U A I| qui est prégnante du symbolisme de la croix[1]. Ce symbolisme reste encore sous-jacent, les termes grammaticaux exprimant à l'état de simple virtualité ce que les termes consacrés pour désigner les trois dimensions de l'espace expriment concrètement.

Une manifestation remarquable de cette structuration est la trinité Alif, Wâw, Yâ. Tout en étant des consonnes ces trois phonèmes font office de « matres lectionis » et servent à rendre les « voyelles » longues Â, Û et Î[2]. Appelées tantôt *ḥurûf al-madd*, lettres de prolongation, tantôt *ḥurûf al-lîn*, lettres molles, elles ont posé des difficultés aux grammairiens arabes qui ont voulu définir leur nature ou leur fonction. En bref, Alif, Wâw et Yâ auraient des lieux d'articulation différents selon qu'elles sont vocalisées ou non. De cette ambiguïté, qui s'ajoute à leur double nature de consonne et de voyelle, des analyses comme celles qui suivent rendent assez bien compte : « Les *ḥurûf al-madd* se distinguent des sons nus par la " sublimation " d'Alif, la " précipitation " de Yâ et la position intermédiaire de Wâw[3]. » Ou encore : « Le domaine de l'Alif se tient près du palais ; en parlant de " sublimation " d'Alif c'est la nature vélaire de A qu'on veut indiquer, en parlant de " précipitation " de Yâ c'est sa nature palatale ; quant à la position intermédiaire, *i'tirâḍ*, de Wâw, ce que cela signifie n'est pas clair[4]. »

Le terme *i'tirâḍ* connote le mot de même racine, *'arḍ*, la « largeur », qui, par extension, désigne, notamment dans les traités soufis, avec le sens d'« ampleur », toute amplification dans le sens horizontal d'un « état de l'être » donné pris comme niveau de référence ou « horizon ». A cette dimension d'« ampleur » s'oppose la dimension verticale d'« exaltation » polarisée dans les deux sens complémentaires de « hauteur », *ṭûl*, pour Alif[5], et de « profondeur », *'umq*, pour Yâ. Il en résulte, pour les « matres lectionis » |A U I|, une hiérarchie différente de celle déterminée par les « voyelles ». Quant à la croix formée par les trois dimensions résultant de la triple impulsion phonématique, elle revêt une coloration proprement ontologique, chaque « dimension » étant représentative d'un « état ».

La « dérivation » phonétique peut se traduire encore de tout autre manière. Les lettres arabes étant également des nombres, Alif, Wâw et Yâ ont pour valeurs respectives 1, 6 et 10, soit au total 17. Or, 17 est le nombre de *rak'ât* ou portions de prières comprises dans l'ensemble des cinq prières quotidiennes musulmanes : 2 (matin) + 4 (milieu du jour) + 4 (après-midi) + 3 (coucher) + 4 (soir). Un texte *ḥurûfî* publié par Cl. Huart[6] s'autorise de cette coïncidence pour mettre en relation le ternaire Alif-Wâw-Yâ avec ce nombre clé de la journée de l'orant.

Les mouvements types de la prière concrétisent, selon Muhyî'd-dîn ibn Arabî, les trois « dimensions d'ampleur, hauteur et profondeur ». Dans les *Fuçûç al-ḥikam* (verbe de Mohammed), Ibn Arabî considère ces mouvements à un double point de vue : existentiel et principiel.

Existentiellement, « la prière totalise tous les mouvements qui sont trois : un mouvement ascendant, *mustaqîma,* qui correspond à la position debout de l'orant, un mouvement horizontal, *ufqiyya*, analogue à la position inclinée et un mouvement descendant, *mankûsa*, indiqué par la prosternation ».

Principiellement (il s'agit alors de l'oraison que, par analogie, Dieu « prie sur nous ») les trois attitudes concernent les « mouvements créateurs » ou, mieux, les « théophanies existenciatrices », *tajallî'l-îjâdî*, de Dieu, à savoir : 1° le mouvement descendant ou « intentionnel », *'irâdî*, de Dieu se tournant vers le monde d'ici-bas pour le manifester ; 2° le mouvement ascendant vers le monde supérieur ; 3° le mouvement horizontal intermédiaire, *mutawassiṭ*. Ibn Arabî propose l'image saisissante d'une symétrie entre les mouvements définissant la « prière » ou, plus généralement, le service divin, *'ibâda*, et ceux définissant la Création du monde, *ibdâ'*, les attitudes de l'orant reproduisant en mode individuel et mimant pour ainsi dire phase par phase les gestes universels de Dieu « créateur ». Cette symétrie est en quelque sorte « étymologiquement » impliquée dans le fait que les deux termes correspondants ne se différencient que par la permutation d'une lettre de leur racine : *'ibâda*, racine '-B-D (d'où *'abd*, le serviteur créaturiel), et *ibdâ'*, racine B-D-' (d'où *Badî'*, le Créateur).

C'est par un processus analogue qu'Ismaël Ḥaqqî[7] interprète les trois mouvements types[8] de la prière en rapport avec les trois phonèmes du sigle coranique Alif-Lâm-Mîm avec lesquels la triade Alif-Yâ-Wâw présente un étroit isomorphisme tant phonétique que graphique. Alif, Lâm et Mîm sont considérées comme les projections des trois mouvements de la prière[9], en vertu d'une correspondance entre le graphisme de la lettre et l'attitude de l'orant. Le Commen-

taire distingue : 1° Alif : forme rectiligne, symbole de la position debout de l'orant, suggérant la verticale située au-dessus de l'horizon, autrement dit la partie ascendante ; 2° Lâm (→Yâ) : forme incurvée, symbole de la position inclinée, l'horizontale ; 3° Mîm (→Wâw) : forme ramassée et repliée sur elle-même, symbole de la position prosternée, la verticale située au-dessous de l'horizon, autrement dit la partie descendante.

Le symbolisme de la croix transparaît en filigrane de ce texte.

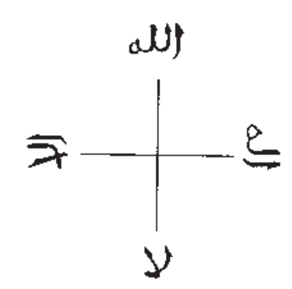
D'un autre point de vue on peut considérer les trois dimensions en dehors du couple Dieu-homme et ne définir l'état humain que comme l'une des catégories naturelles existantes. C'est ce que fait Ibn Arabî dans la suite du passage des *Fuçûç*. La tendance ascendante typifiant l'attitude de l'homme, la tendance horizontale typifie celle de l'animal — polarisé par sa quête et toujours instable — et la tendance descendante celle du végétal — polarisé par ses racines. Quant au minéral, sans mouvement propre, il est spécifiquement statique ; il s'oppose en cela à l'animal tout comme le végétal s'oppose à l'homme.

Or l'homme se trouve lui-même déterminé par trois destinées possibles énoncées dans la première sourate du Coran. Le Prophète transmettant la *Fâtiḥa* à ses Compagnons aurait expliqué ces voies par une figure géométrique dessinée sur le sable formée de deux droites perpendiculaires : une horizontale et une verticale ; la première pour désigner la dimension de la majorité des hommes : la voie de ceux qui errent, *aḍ-ḍâllûn*, soit — en définissant négativement — ceux que ne concerne pas la seconde dimension, qui comprend : d'une part, sur la moitié supérieure de la verticale, la « Voie droite », *aç-çirâtu'l-mustaqîma*, la voie de l'élite à laquelle Dieu prodigue Sa Grâce ; d'autre part, sur la moitié inférieure, la voie de la lie, sur laquelle Dieu répand Sa Colère, *makhdaba*.

Cette exégèse mohammedienne, tout comme celles qui précèdent, est bâtie sur le schéma de la croix. Pareille constatation heurte sans doute le préjugé qui veut n'y voir qu'un symbole chrétien. Aucun texte ne saurait en apporter de meilleur démenti que les § 147 et 148 du *Livre des Sources, Kitâb al-Yanâbi'*, d'Abû Ya'qûb Sejestânî (éd. et trad. H. Corbin) qui traitent expressément des analogies *ittifâq*, de la croix et de la *Shahâda* : « La *Shahâda* se compose de la négation et de l'affirmation. Elle commence par la négation et se termine par l'affirmation. De même, la croix se compose de deux pièces de bois : l'une [verticale] qui tient d'elle-même, *thâbita*, (mot qui signifie : " solide, fixe, immuable ", mais suggère également le mot de même racine *ithbât*, qui désigne l'" affirmation " de la *Shahâda*),

l'autre [horizontale] qui ne tient — entendons : n'est affirmative — que par la solidité de la première... La *Shahâda* est composée de quatre mots ; de même la croix a quatre branches, *aṭrâf* : la branche qui est fixée au sol... la branche en sens opposé [dirigée] vers le haut, en l'air... et les deux branches du milieu, à gauche et à droite [de la branche verticale[10]]. »

Plus loin, une glose désigne les trois dimensions correspondant aux branches de la croix par les termes consacrés : *ṭûl, 'arḍ* et *'umq*. Chacune de ces branches est mise en relation avec un des quatre termes de la formule de la *Shahâda Lâ ilaha illa Allâh*[11] :



Nous ne nous trouvons éloignés qu'en apparence des spéculations précédentes puisque la formule est réductible à une structure triphonématique. Abû Ya'qûb remarque en effet que les lettres constitutives de la *Shahâda* sont au nombre de trois : Alif, Lâm, Hâ, et établit une relation entre ces lettres et les surfaces, lignes et angles de la croix. Il écrit : «... de même que la structure, *ta'lîf*, de la *Shahâda* comporte trois lettres répétées[12], de même la croix se compose de surfaces, *suṭûḥ*, de lignes, *khuṭûṭ*, et d'angles, *zawâyâ'*. Les lignes correspondent à [la lettre] Alif, les surfaces correspondent à [la lettre] Lâm et les angles à [la lettre] Hâ... »

Il faut convenir que les correspondances énoncées manquent d'évidence pour le lecteur profane. Si la relation d'Alif avec la ligne [droite] va de soi du fait du graphisme rectiligne de cette lettre, celle de la surface avec Lâm fait davantage difficulté encore qu'on puisse décomposer Lâm en deux droites susceptibles de déterminer géométriquement un plan. Quant à la relation entre un angle et la lettre Hâ, de forme circulaire, elle ne paraît, par contre, pouvoir s'expliquer par aucune analogie bien fondée[13]. Aussi renoncerons-nous à creuser ces correspondances trop spécifiques pour en venir au rapport entre *Shahâda* et le Nom Allâh.

On peut dire que, métaphysiquement, le sens du Nom Allâh est que *lâ ilaha illa Allâh* — tout comme le sens du Nom divin *ar-Raḥmân* est que *lâ raḥmâna illa Allâh*, et ainsi pour chacun des Noms... — de sorte que la *Shahâda* doit être considérée doctrinalement comme le développement ou la paraphrase explicative par excellence du Nom ALLâH[14]. Ce rapport fondamental est attesté,

sur le plan graphique, par l'identité des lettres constitutives de la formule et du Nom : Alif, Lâm, Hâ [15]. Il n'y a pas, en conséquence, à déterminer si Alif, Lâm, Hâ sont les lettres de la formule de la *Shahâda* ou celles du Nom ALLâH, ce qui importe c'est de constater que la croix tient lieu, dans les deux cas, de clé des trois phonèmes.

Abû Ya'qûb s'appuie sur la composition quadrilitère du Nom ALLâH pour distinguer « en Son Unité » quatre « sources » ; chacune d'elles étant symbolisée par une lettre. Ces « sources » ont un double aspect : spirituel (ou méta-physique) et « naturel » (ou physique). Après avoir énoncé les sources spirituelles au § 10, Abû Ya'qûb en vient aux sources physiques correspondantes, à savoir les quatre Eléments [16] : « Si le sage, *'âqil*, considère dans la forme, *khilqa*, et l'état, *hay'a*, des Eléments, *ummahât*, les lettres mêmes du Nom ALLâH, il constatera que chacune d'elles a des analogies avec celui des Eléments, *arkân*, du monde physique qui lui correspond. » (§ 11.)

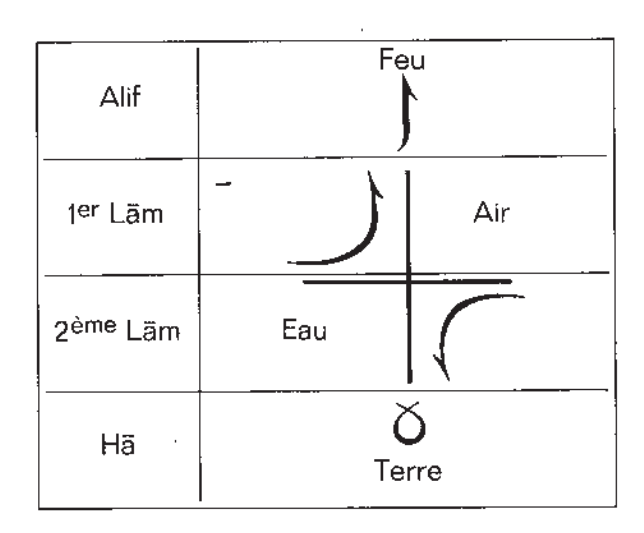
Cette analogie est exposée au § 12 : « ... La lettre Alif correspond au Feu [dont la flamme] s'élève droite, en hauteur, sans s'incliner d'un côté ni de l'autre. Le [premier] Lâm correspond à l'Air qui possède deux faces, une face [tournée] vers le Feu, une face [tournée] vers l'Eau, de sorte que le Lâm possède deux potentialités [⇒ dimensions] : longueur et largeur.

« Le second Lâm correspond à l'Eau qui possède [également] deux faces, une face [tournée] vers l'Air et une face [tournée] vers la Terre, de sorte que le second Lâm possède [également] deux " dimensions " : longueur et largeur.

« [La lettre] Hâ, qui est ronde comme une sphère, correspond à la Terre, [elle-même] ronde et sphérique. Tout ce qui constitue le règne naturel est établi sur la Terre comme le Nom ALLâH est établi sur la lettre Hâ. »

Cette exégèse du Nom ALLâH pèche, si on peut dire, sur un point : l'absence de discrimination entre les dimensions des deux Lâm. Selon Abû Ya'qûb la dimension verticale se développe en deux directions opposées : vers le haut (soit vers le Feu dans le cas du premier Lâm) et vers le bas (soit vers la Terre dans le cas du second). Or, la formulation prête à confusion du fait de l'emploi dans les deux cas du terme *ṭûl*. Ce terme ne peut se comprendre que par référence aux lettres du Nom ALLâH telles qu'elles se présentent normalement dans l'écriture. La hampe de la lettre Alif et celles des deux Lâm se situent alors, effectivement, toutes trois dans la dimension verticale ou hauteur, la dimension horizontale étant réduite à la courte queue qui raccorde les lettres entre elles sur la ligne d'écriture [17]. Cette représentation ne rend compte que de deux

dimensions sur trois puisqu'elle laisse de côté la profondeur. Il faut recourir à la représentation de la croix pour rendre correctement et intégralement l'explication de Abû Ya'qûb. Les lettres Alif (le Feu) et Hâ (la Terre) y occupent respectivement les moitiés supérieure et inférieure de la branche verticale. Le premier Lâm (l'Air) comprend : 1° une dimension verticale commune avec celle d'Alif (ce que Abû Ya'qûb appelle la face tournée vers le Feu) et cette dimension est une hauteur ; 2° une dimension qui constitue une des deux branches horizontales de la croix (c'est la face tournée vers l'Eau). Le second Lâm (l'Eau) comprend de même : 1° une dimension verticale commune avec celle de la Terre (c'est la face de l'Eau tournée vers la Terre) mais cette dimension verticale est *l'inverse* d'une hauteur, c'est une profondeur ; 2° une dimension horizontale qui constitue l'autre branche horizontale de la croix (c'est la face de l'Eau tournée vers l'Air). D'où le schéma :



Cette disposition des quatre lettres du Nom ALLâH n'est pas exclusive d'une autre dans laquelle la projection serait opérée sur la croix à trois dimensions ou à six branches. Dans ce cas, les deux potentialités de chaque Lâm ne seraient plus des dimensions différentes mais des composantes de la même dimension d'« ampleur » se différenciant en branches de gauche et de droite, de devant et de derrière :



Le plan déterminé par les branches horizontales de la croix constitue une surface de réflexion pour la branche verticale ainsi partagée en deux moitiés : la moitié supérieure (ici, celle d'Alif), le rayon céleste proprement dit, et la moitié inférieure (celle de Hâ), le reflet de ce rayon. Dans cette perspective, le plan horizontal correspond au plan de séparation des « Eaux » supérieure et inférieure dont il est question au début de la Genèse[18] ; le plan horizontal représente alors l'aspect substantiel et la branche verticale l'aspect essentiel du Symbole.

Ceci nous conduit à un dernier développement qui resitue la croix dans un contexte chrétien.

La figure ci-dessus peut, en effet, s'analyser comme la projection d'une structure quaternaire (ici le Nom ALLâH mais il en est évidemment de même avec le Nom YHVH) sur une structure ternaire, la croix à trois dimensions[19]. La projection du quaternaire est rendue possible par le fait que, dans chaque Tétragramme, il n'y a en réalité que trois lettres différentes, l'une d'elles (Lâm pour ALLâH, Hé pour YHVH) étant redoublée pour composer un Nom quadrilitère. Cette particularité permet de réduire le Nom divin à la forme simplifiée de trois lettres qui se calque alors sans difficulté sur un schéma trinitaire.

Cette « conversion » du quaternaire dans le ternaire a fortement préoccupé l'ensemble des exégètes qui ont été communément réunis sous l'étiquette plus commode qu'exacte de Kabbalistes chrétiens. Ceux-ci ont eu le plus grand mal à faire correspondre la donnée quaternaire du Tétragramme au schéma trinitaire du dogme chrétien. Au terme de son étude sur la Shekina (*Cahiers de l'Hermétisme*, numéro sur les Kabbalistes chrétiens), G. Javarny en vient à écrire : « ... Quand on fait admettre qu'Un peut être trois, il faut aussi arriver à l'équivalence du quatre et du trois, le quatre du Tétragramme et le trois de la Trinité... problème difficilement soluble par l'arithmétique sacrée... »

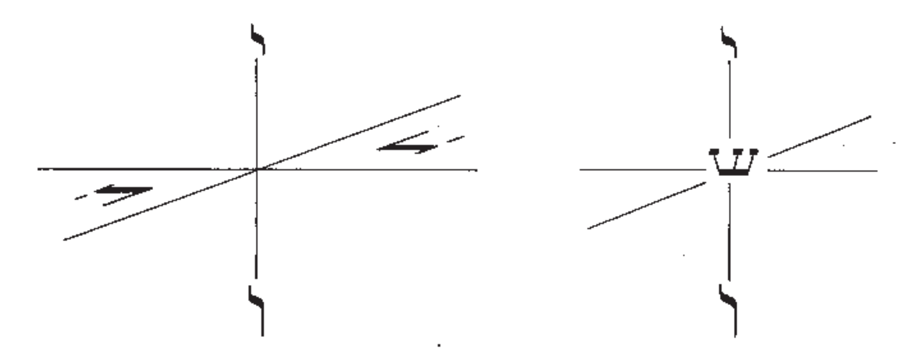
S'il est insoluble pour l'arithmétique le problème ne l'est pas pour la phonétique sacrée : nous avons déjà indiqué dans *Phonèmes et Archétypes* (p. 49) qu'un Nom divin comme YHVH ou ALLâH comprend *quatre* lettres — c'est son aspect « substantiel » — et *trois* syllabes — c'est son aspect « essentiel »[20]. En d'autres termes, comme symbole divin, un tel Nom exprime la quaternité par sa composition quadrilitère et la trinité par sa structure trivocalique du fait qu'il comprend *quatre consonnes* et s'articule par *trois voyelles*. Les langues sémitiques, où les consonnes sont seules notées dans l'écriture, sont évidemment propices à une telle élucidation et il est étonnant que les Kabbalistes chrétiens n'aient pas tiré parti d'une donnée aussi favorable à leur exégèse.

On peut considérer la croix à trois dimensions comme une solution géométrique du problème de la conversion du quaternaire dans le ternaire. Bien entendu ce n'est pas le Nom ALLâH ou des textes comme celui de Abû Ya'qûb Sejestânî cité plus haut qui ont sollicité les Kabbalistes chrétiens mais le Nom divin de la tradition d'où le Christianisme a procédé : YHVH. Dans leur zèle apologétique ils n'ont pas ménagé leurs efforts pour y retrouver le Nom de Jésus et cela même au prix de forgeries sémantiques peu dignes de savants (cf. *Phonèmes et Archétypes*, p. 45-6).

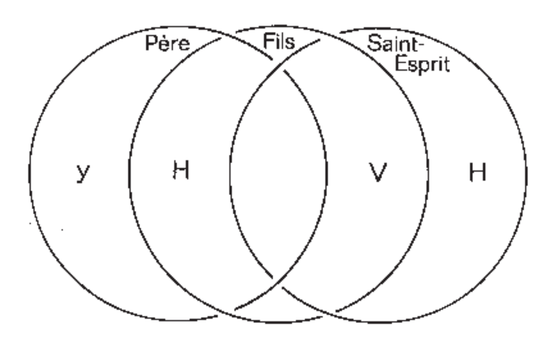
Si on orthographie YShV le Nom hébreu de Jésus (en négligeant la lettre finale 'Ayn), la composition trilitère induit sans difficulté la doctrine trinitaire[21] :

Yod : י = Père
Vav : ו = Fils
Shin : ש = Saint-Esprit

Les lettres Yod et Vav se situent dans l'axe d'« exaltation » et marquent respectivement la hauteur et la profondeur. Quant au Shin, il se substitue aux deux Hé du Tétragramme qui déterminent les quatre polarités du plan intermédiaire d'« ampleur » puisque, comme les branches de la croix, leur graphisme en équerre forme des angles droits[22]. Il serait difficile de reconnaître une pareille propriété à la lettre Shin dont on ne retient généralement que la signification trinitaire des trois dents obliques sans considérer que celles-ci s'implantent sur une base ce qui totalise quatre éléments, soit le nombre des branches horizontales :



En dehors de la croix, la « conversion » du quaternaire dans le ternaire trouve une solution adéquate avec la figure donnée par Joachim de Flore dans son *Liber Figurarum* où les trois cercles du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont entrelacés de façon à ménager quatre plages successivement en forme de mandorle et de croissant au centre desquelles s'inscrit chacune des quatre lettres du Nom YHVH :



En passant par les formulations de la théosophie ismaélienne, ce rapide aperçu nous a conduit loin de la phonétique. D'autres excursus afférents à la croix auraient sans doute été possibles parmi la riche matière de l'ésotérisme musulman. Celui que nous avons choisi l'a été en raison des propriétés structurales éminentes reconnues aux phonèmes. Ces propriétés, soulignées par maints travaux récents sur des langues profanes, sont mises en évidence *a fortiori* quand on s'appuie, comme c'est le cas ici, sur une Langue sacrée.

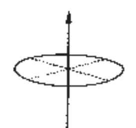
NOTES

1. Nous faisons abstraction ici de l'absence de sonorité marquée par le *sukûn*, « repos » vocalique, signe de quiescence ou de non-vocalisation. Les mots affectés en finale d'un *sukûn* (*jazm*) sont dits *majzûm*, c'est-à-dire « tranchés ». *Majzûm* désigne le mode apocopé.

2. Le début de cette étude reprend sommairement des données déjà exposées dans *Phonèmes et Archétypes*, p. 11 à 15. Nous profitons de l'occasion pour verser au dossier une donnée supplémentaire extraite des *Opuscules et traités* du savant arabophone juif Ibn Janah de Cordoue (XI[e]) (éd. et tr. J. et H. Derenbourg, p. 1880, tr. retouchée p. 275-276) : « Le principe *açl* des sept voyelles [hébraïques] est les trois voyelles *shûreq* (U), *ḥîreq* (I) et *pataḥ* (A). Celles-ci répondent aux trois " mouvements " naturels qui existent dans le monde : le mouvement centrifuge, le mouvement centripète et le mouvement de révolution autour d'un centre. Le mouvement centrifuge est le mouvement [ascendant] du feu, conformément à sa nature, de la terre vers le ciel ; c'est le mouvement du *shûreq* lorsqu'on prononce [cette voyelle] car l'organe qui le produit l'élève *vers le haut*. Le mouvement centripète est celui de la pierre lancée en l'air qui, sous l'impulsion, s'élève, contrairement à sa nature, puis... retombe, conformément à sa nature ; c'est le mouvement du *ḥîreq*, lorsqu'on le prononce, car l'organe qui le produit le précipite *vers le bas*. Quant au mouvement de révolution autour d'un centre, il est comme le mouvement du ciel autour de la terre et c'est le mouvement du *pataḥ* lorsqu'on le prononce car l'organe qui le produit le fait tourner. Ces trois voyelles sont les " mères " (*ummahât*) et les principes (*uçûl*) de l'ensemble des voyelles, les autres [quatre] en sont les " filles " et les " dérivées ".»

Ces trois mouvements, considérés ensemble, définissent les trois dimensions de la croix. Les mouvements ascendant (U) et descendant (I) correspondent aux deux parties qui composent l'axe vertical, c'est-à-dire la polarisation d'« exaltation » respectivement centrifuge (c'est la hauteur) et centripète (c'est la profondeur) par rapport au centre de la croix

(point d'intersection de l'axe vertical et de l'axe horizontal). Cet axe horizontal est contenu dans le cercle — c'est-à-dire le plan — déterminé par le mouvement intermédiaire de révolution où il s'identifie à l'un des innombrables diamètres ; il correspond à la polarisation d'« ampleur » représentée par les deux branches latérales de la croix :



La qualité structurale du ternaire AIU (voyelles ou *matres lectionis*) dans la langue arabe a été affirmée à maintes reprises par L. Massignon. Cette affirmation revient dans son œuvre comme un leitmotiv. On pourra se reporter plus particulièrement aux articles suivants (référence donnée d'après *Opera minora*) : « Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe » (II, p. 616 à 622), « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » (II, p. 574 à 576), « Voyelles sémitiques et sémantique musicale » (II, p. 638 à 642).

3. *Kitâb al-minaḥ al-fikrîya 'ala matn al-Jazarîya*, 9, cité par Bravmann in *Materialien und untersuchungen zu den phonetisch Lehren der Araber*, Goettingen 1934, p. 33.

4. Azharî, *Tahdhîb al-lugha al-'arab*, 48, in Bravmann, *ibid*.

5. La « dimension » attribuée à A est cohérente tant avec la forme d'Alif, un trait vertical, qu'avec la « légèreté » attachée à cette voyelle.

6. « Iskender Namè », f° 76 v°, lignes 4 à 7 in *Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis*, 1909.

7. In *Tafsîr Rûḥ al-bayân* ; on trouvera la traduction du passage en question en annexe de *Sigles et thématique coraniques, infra*, texte 10.

8. Rappelons que le mot arabe *ḥaraka*, qui signifie « mouvement », est également la désignation générique des voyelles. Selon la conception des grammairiens arabes les voyelles « meuvent » les consonnes.

9. Le mouvement, la modalité active, appelle l'immobilité, la modalité passive. Sa détermination phonématique naturelle est le *sukûn* dont le signe a une forme complètement enroulée qui suggère la lettre Hâ. L'immobilité a lieu dans la position « assise » qui, bien que non mentionnée, fait partie intégrante de la prière où elle marque le temps de pause, synthèse des trois autres attitudes.

10. Il est dit encore que cette branche verticale a pour fonction de « pourvoir en encre l'ensemble des lettres », *mumidd lijamî' al-hurûf*, ce qui est une allusion expresse à la fonction du Calame que la cosmologie arabe présente en liaison avec la « Table gardée ». Calame et Table sont généralement représentés par les lettres Alif et Bâ, les « deux instruments de la manifestation universelle », en vertu du symbolisme géométrique de leur graphisme : une verticale et une horizontale dont l'intersection forme une croix. Le Livre qui en résulte, ou plus précisément les lettres qui le composent, sont « contenues virtuellement dans le point diacritique sous le Bâ ». Suivant d'autres versions ce point est le Point primordial — principe et fin d'où toutes choses sont issues et vers où toutes retournent — ou encore la Goutte d'Encre.

11. Il convient de remarquer que la prononciation de la *Shahâda* relie les quatre mots de la formule en diagonale comme pour éviter toute intersection qui pourrait comporter une allusion gestuelle au signe chrétien de la croix.

12. Conformément au texte arabe (p. 75, I. 16) : *aḥruf ghayr mukarrara*, H. Corbin a traduit « lettres non répétées », formule que nous ne comprenons pas puisque les lettres Alif, Lâm, Hâ sont au contraire *répétées* en chacun des mots de la *Shahâda* dont elles sont les constituants exclusifs. Nous proposons en conséquence de supprimer la négation *ghayr*.

13. C'est le graphisme de Lâm, plutôt que celui de Hâ, qui se rapproche de la forme d'un angle. Dans le cas de l'écriture coufique ou carrée, où toutes les lignes sont droites et se coupent à angle droit, le graphisme de Lâm a la forme d'une équerre de sorte que la combinaison de deux Lâm « en tête-bêche » suffit à former la croix.

14. Partout où le Nom Allâh sera considéré comme hiérogramme et non comme la mention de Dieu, il sera écrit ALLâH, en mettant en majuscule les quatre consonnes constitutives écrites par

opposition à la vocalisation non écrite — à l'instar de l'orthographe du Tétragramme hébreu : YHVH.

15. Parmi les rapports entre le Nom ALLâH et la croix il en est un d'ordre arithmologique. Croix se dit en arabe *çalîb* ; ce mot a pour valeur 90 + 30 + 10 + 2 = 132, soit *deux fois* la valeur du Nom ALLâH (ainsi que du « croissant », *hilâl*, symbole de l'Islâm et comme tel opposé à la croix en tant que symbole chrétien).

16. En fait, la forme quadrilitère du Nom ALLâH a servi de support à bien d'autres spéculations « quaternaires ». On lit, par exemple, chez Al-Bûnî (*Shams al-ma'aref al-kubrâ,* paragraphe sur les secrets de la *Basmala*, I. 32, ll. 28-30) : « Le Nom ALLâH a quatre lettres : Alif, deux Lâm et Hâ parce que les Natures, *tabâ'i'*, sont [au nombre de] quatre ; les points cardinaux sont quatre... les Anges gardiens sont quatre... »

17. Une telle représentation est elle-même susceptible d'une dynamisation selon les directions de l'espace : « Dans le graphisme arabe du Nom ALLâH, nous distinguerons une ligne horizontale, celle du mouvement même de l'écriture, puis des droites verticales (Alif et Lâm) et, à la fin, une ligne plus ou moins circulaire que nous pourrons réduire symboliquement à un cercle ; ces trois éléments sont comme les indications de trois " dimensions " : la sérénité, qui est " horizontale " et indifférenciée comme le désert ou comme une nappe de neige ; la majesté qui est " verticale " et immuable comme une montagne et le mystère qui s'étend en " profondeur " et se réfère à l'aséité et à la gnose. » (F. Schuon, *Comprendre l'Islâm*, p. 83.)

18. Ajoutons que le *Zohar* reconnaît une signification analogue au graphisme de la lettre Alef. On lit en II. 223 b : « L'Alef a la forme de deux Yod séparés par un Vav, c'est le Vav qui sépare les Eaux supérieure et inférieure. C'est la séparation entre le principe mâle et le principe femelle. »

19. Que la croix à *trois* dimensions soit un symbole trinitaire est assez évident pour se passer de démonstration. La croix « normale », par contre, est quaternaire ; elle n'est qu'une variante « dynamisée » du carré, la figure obtenue en joignant ses quatre extrémités étant un losange carré posé sur sa pointe, en signe de dynamisation :



20. On peut dire encore qu'un tel Nom divin fait la synthèse des nombres quatre — symbole de la substance — et trois — symbole de l'Essence. Leurs combinaisons 3 × 4 = 12 et 3 + 4 = 7 sont respectivement mises en rapport avec l'épiphanie du divin et avec l'union des principes céleste et terrestre. La combinaison 3 + 4 = 7, particulièrement importante, exprime l'amalgame des principes spirituel (3) et matériel (4) comme c'est le cas dans le symbole de la Pierre philosophale : , que, pour une meilleure compréhension de l'arithmologie, nous pouvons figurer : , où le triangle (3) représente le Feu et le carré (4) qui lui sert de base ou de socle (dans le volume il s'agit respectivement de la pyramide et du cube) représente le Sel — qui n'est autre que le « corps ». Tout ceci ne nous éloigne pas de notre propos car le symbole alchimique de la Pierre philosophale est à rapprocher de celui du Soufre — qui n'est autre que l'« Esprit » —, de composition analogue mais où le 4 qui supporte le 3 est figuré non plus par un carré mais par la croix :

21. Cf., notamment, conclusions 7 et 14 de Pic de la Mirandole. Sur le Nom YShV voici encore ce que rapporte saint Irénée : « Selon la propre langue des Juifs, le Nom de Jésus se compose de deux lettres [Y, V] entourant une lettre centrale [Sh]... et il désigne le Seigneur qui embrasse le Ciel et la Terre. » *(Adv. haer.*, p. 194.)

22. Les équerres constitutives de la croix sont généralement identifiées à des *gamma* (troisième lettre de l'alphabet grec dont le graphisme, en majuscule, est Γ). Ceux-ci composent, selon leur arrangement, un *swastika* ou l'un des *gammadia*. A cet égard on observera que la forme du *gammadion* peut être obtenue par quatre lettres Hé (ה) disposées de la sorte :

ce qui suggère une autre possibilité de congruence du Tétragramme avec une donnée christique non trinitaire.

II

LE RETENTISSEMENT DE LA CLOCHE

A Al-Harith al-Hichâm qui lui demandait comment lui venait la révélation (*wahy*) du Coran, le Prophète fit, selon un *hadîth,* la réponse suivante : « Tantôt elle me vient comme le retentissement de la cloche, *çalçalat al-jaras,* et c'est pour moi la plus pénible, tantôt l'Ange (Gabriel) prend la forme humaine pour me parler et je retiens ce qu'il dit [1]. »

Rapportant ce *hadîth* célèbre, Al-Bûnî (*Shams al-ma'ârif al-kubrâ,* I, p. 43, lignes 4 à 9) fait un rapprochement entre la cloche de la révélation coranique [2] et l'idéogramme de la lettre Mîm en raison du rapport entre le secret du Mîm et celui du retentissement de la cloche. Pour étayer son assertion Al-Bûnî argue, notamment, de la rotondité, *tadwîr*, de Mîm. Etant la seule partie arrondie de l'idéogramme, la « tête » de Mîm est la seule à pouvoir s'identifier à la cloche ; quant à la « queue », elle est susceptible d'une double interprétation suivant qu'on la considère en mode passif ou actif.



En mode passif, la queue de Mîm est la corde pendante qui relie la cloche (céleste, tant par la nature des influences qu'elle véhicule que par sa position élevée) à la main (terrestre) qui la fait sonner. Ce mode est celui de la cloche chrétienne [3] caractérisée par un dynamisme ascensionnel : à l'impulsion de la main vers la terre répondant l'attraction de la cloche vers le Ciel. Or, l'attraction doit l'emporter sur l'impulsion en vertu de l'incommensurable inégalité des influences en jeu [4]. La cloche sonne pour chaque homme. Celui qui l'entend, elle l'élève et l'enlève de ce monde-ci pour une « union » à Dieu qui est l'aboutissement de la prière [5].

En mode actif, la queue de Mîm est la vibration sonore descendant de la cloche du Verbe en direction de l'être missionné, réceptable humain providentiellement disposé pour contenir le dépôt sacré du Livre. Cette vibration de Dieu dans son Envoyé est comme un courant subtil qui, à chaque connexion de la Source divine et du réceptacle humain, produit le choc sonore du Message. Ce mode est celui de la cloche coranique. A chaque « précipitation », Mohammed fut pénétré de la Parole du Coran ; il l'éprouva comme un transvasement spirituel de la voûte concave de la cloche céleste à la coupe convexe de son oreille[6].

Cette descente céleste à partir de la cloche n'est pas exclusive à l'Islâm, on la rencontre maintes fois exprimée dans la littérature chrétienne. Ainsi, pour Durand de Mende (*Rational des divins offices*), « le battant qui frappe au-dedans et des deux côtés (de la cloche) pour produire les sons, figure la langue savante du docteur qui fait résonner à la fois les deux Testaments ». Pour l'auteur anonyme de l'*Essai sur le symbolisme de la cloche,* « la corde, en descendant du bois de la cloche jusque dans la main (de celui qui sonne)... exprime à sa manière que la doctrine des Saintes Ecritures, qui prend sa source au mystère de la croix, doit fidèlement se traduire dans les œuvres du prêtre ».

En leur conformité, ces citations sont loin d'avoir la force visionnaire du passage ci-après tiré du traité copte-arabe sur les *Mystères des lettres grecques* où l'auteur établit un véritable schéma avatârique sur l'idéogramme de la lettre Rô : « ... le cercle placé à la partie supérieure de cette lettre symbolise le ciel... la ligne qui s'en détache vers le bas, tracée en couleur de feu, marque la descente du ciel de Dieu le Verbe, à l'instar d'un rayon lumineux éclairant le monde, car Dieu est un feu qui consume... Par ce rayon de la descente du Verbe le monde entier a été éclairé d'une lumière spirituelle. » (p. 88-91.) « Le rayon qui descend de Rô représente l'illumination du monde par le Christ et sa venue sur la terre. » (p. 96.)[7]

Comparativement, le symbolisme chrétien de la cloche est axé sur le dynamisme ascendant de l'homme pour qui la corde est l'instrument d'élévation vers Dieu. L'action est du côté de l'homme accomplissant sa « sortie » de la sphère du « devenir ». Le symbolisme islamique — dépouillé jusqu'à l'abstraction — est, quant à lui, axé sur le dynamisme descendant de Dieu « quintessencié » dans une fulguration. Durant celle-ci la commotion du « Messager » (Mohammed) a voilé la communication du « Message ». L'action est du côté de Dieu transfusant le contenu sonore du Message.

On pourrait encore schématiser les deux « rythmes » spirituels comme suit :

Pour le chrétien l'appel à la prière, au moyen de la cloche, se fait du bas du clocher. Le fidèle est attiré vers le haut pour se rapprocher du ciel dont l'image sonore lui est transmise par la cloche, écho inarticulé de la parole évangélique de Jésus. La cloche, en haut du clocher, « matérialise » le Christ.

Pour le musulman, l'appel à la prière, par le muezzin, se fait du haut du minaret. Prérogative du Prophète, l'audition de la cloche ne saurait être universalisée à la masse des croyants. La voix du muezzin lui est substituée. La descente de cette voix, moulée dans la matière coranique, reproduit quotidiennement en chaque croyant une sorte de raccourci symbolique de la révélation mohammedienne. Le muezzin « matérialise » le Livre.

Clocher et minaret se définissent comme les projections concrètes des Révélations christique et mohammedienne ; situées toutes deux dans la verticale elles se développent respectivement en hauteur — d'où le clocher — et en profondeur, comme un puits mais creusé depuis le ciel — d'où le minaret [8].

Corde et vibration convergent dans l'organe de la parole [9], la langue, qui, à l'instar de Mîm dont la queue semble être une partie déroulée de la tête, sort de la bouche de l'Onomaturge pour figurer la Parole sacrée. Corde et vibration correspondent aux deux états de la langue, tour à tour passive et active, muette et parlante, et cette ambivalence va de pair avec celle de la parole, tour à tour créatrice et destructrice.

Le symbole de ce double pouvoir du Verbe est généralement une arme à double tranchant. La description par excellence de ce pouvoir sous forme d'une épée [10] est celle des deux passages de l'Apocalypse de saint Jean : « Il avait en sa main droite sept étoiles et de sa bouche sortait une épée à deux tranchants et bien affilée (I, 16)... Et il sortait de sa bouche une épée tranchante des deux côtés... » (XIX. 15.) L'être ainsi décrit par la vision est le Messie, c'est-à-dire une manifestation du Verbe.

Nous ne nous sommes écarté qu'en apparence de notre sujet car l'épée, nous l'avons vu, n'est qu'une objectivation de la foudre. Or le son de la cloche est traditionnellement lié à celui du tonnerre. C'est ce que rappelle, par exemple, du point de vue juif, Josèphe (*Antiquités judaïques,* liv. III) à propos des clochettes qui ornent le vêtement sacerdotal du Pontife. De même, les rites chrétiens de bénédiction de la cloche sont expressément destinés à lui donner, notamment, pouvoir de détruire ou de contrebalancer les influences errantes des vents, nuages, grêle, tempête, foudre...

Quant à la cloche de la révélation du Coran, l'évocation, à son sujet, de l'épée apocalyptique se trouve justifiée par le fait que les effets de son retentissement en Mohammed sont comparables aux phénomènes apocalyptiques décrits, notamment, dans les sourates LXXXI et LXXXIV qui sont généralement comptées parmi celles par lesquelles la révélation du Coran a commencé. Le bouleversement du monde lors de l'Apocalypse est analogue à celui de Mohammed entendant le son de la cloche [11]. Il s'agit dans les deux cas d'une déflagration de la Puissance cosmique [12]. C'est à ce titre que le Prophète a pu dire qu'elle était très pénible pour lui [13]. Par ailleurs, la révélation implique une réaction de principe à l'encontre des Ecritures sacrées antérieures. Cette réaction intime est suggérée au moyen d'images apocalyptiques : ténèbres, feu, pluies diluviennes, ciel qui se fend... [14]. Tous ces phénomènes, virtuellement contenus dans le son de la cloche, doivent être compris comme une manifestation universalisée des épreuves, tourments, terreurs et souffrances que le Prophète éprouva solitairement dès les premiers signes de sa mission et tout au long de celle-ci, depuis le rejet des formes traditionnelles préexistantes — phase négativement nuancée mais qui suppose dans tous les cas une scission dramatique avec le passé [15] — jusqu'à la substitution d'une Révélation nouvelle — phase positive, pour ne pas dire créatrice [16], tout aussi cruelle [17] tant par les difficultés des communications célestes, décousues, restreintes, fugaces et irrégulières, que par les scrupules dévorants de légitimité, d'orthodoxie qu'elle devait comporter [18]. On peut imaginer, notamment, que la question de savoir s'il n'était pas le jouet de Satan — en d'autres termes s'il ne commettait pas de péché contre l'esprit — a dû littéralement torturer le Prophète même longtemps après la réception des premières sourates.

L'intelligence et la sensibilité mises à vif par les situations ainsi créées au fur et à mesure du développement de la Révélation, tenu en alerte continuelle dans l'attente des communications, redoutant d'abord leur tarissement (il y eut une longue interruption, *fatra,* qui plongea Mohammed dans le désespoir), bouleversé ensuite par leur contenu, partagé entre l'exaltation de l'audition et l'angoisse du silence du Ciel, le Prophète a, assurément, subi une épreuve à laquelle nulle autre, sur terre, ne peut être comparée.

Cette sublimation de la Révélation, en tant que mystère, à l'échelle d'une fin du monde tient à l'impossibilité et à l'inaptitude du langage humain à décrire l'indicible et l'inexprimable. Elle correspond aussi à une intention d'expression par paraboles ou par analogie ; ainsi le nivellement de la terre est une façon d'indiquer l'indifférenciation nécessaire des formes traditionnelles rejetées. Pour recevoir la nouvelle forme révélée le réceptacle, soumis à la pression

(*ḥaraj*, Coran, VII.2) insupportable des influences célestes, aurait éclaté s'il ne s'était préalablement purifié et vidé de tout contenu antérieur : superstitions et autres résidus de traditions mortes. Ayant fait table rase en lui-même — comme il sera fait sur terre lors de la fin de ce monde — le Prophète a été le terrain élu et béni sur lequel une Ecriture a pu se fixer et une Tradition fleurir.

Cette épreuve du Ciel, dont il a mystérieusement eu l'expérience intérieure, Mohammed l'a ressentie intensément comme une apocalypse individuelle. Accablé sous le « poids » (*wizr*, Coran, XCIV.2) du Verbe, il a vécu personnellement et isolément — et de façon répétée à chaque révélation d'une partie du Coran — l'épreuve dernière promise une seule fois à tous, à la fin de ce monde [19].

Tout comme la cloche implique la corde, la descente implique l'ascension. C'est comme instrument d'ascension que la corde figure dans un *hadîth* rapporté par Muslîm. L'épisode est le suivant : un homme vint raconter un songe au Prophète ; il avait vu une nuée d'où pleuvaient la graisse et le miel sur les Croyants. Une corde pendait jusqu'à terre, Mohammed s'en saisissait et était ravi au ciel ainsi qu'un second puis un troisième homme. Abû Bakr, présent, interpréta le songe : la nuée était la Nuée de l'Islâm, la graisse et le miel la douceur et l'onction du Coran, la corde la Vérité détenue par Mohammed par laquelle Dieu élève qui la saisit.

Tenant pour acquise la descente du Coran en Mohammed, ce songe caractérise un stade ultérieur de développement de l'Islâm puisqu'il décrit déjà les effets de la diffusion de la Parole de Dieu tant sur les plus proches Compagnons du Prophète que sur une communauté. Les faits qu'il relate constituent une phase complémentaire à celle de la descente du Coran en ce sens que la « queue » — le vecteur vertical — n'est plus activée dans le sens descendant de la révélation mais dans le sens ascendant de l'assomption. Par un trait caractéristique, la queue conserve dans les deux cas un rôle éminemment actif : en s'inversant la vibration sonore du Coran se matérialise, pour ainsi dire, en une corde ascensionnelle à l'aide de laquelle Dieu élève à lui les meilleurs — les trois hommes pouvant désigner, outre Mohammed, les deux premiers Khalifes : Abû Bakr et 'Omar [20].

Cet épisode ne se borne pas, cependant, à présenter un processus symétriquement opposé à celui de la révélation, il le contient et l'implique, en le généralisant, dans la mention de la pluie de graisse et de miel tombant de la Nuée. Dans un contexte de tradition triomphante la Parole se trouve ici « exotérisée » sur le plan des charis-

mes. La Nuée elle-même constitue une amplification de la cloche : la cloche était la « bouche » de Dieu, la Nuée est son « corps »[21].

En arabe, la lettre Alif est naturellement le signe graphique de cette ascension. Le symbolisme de Mîm et Alif s'exerce en direction contraire : tout comme Mîm illustre la chute vers l'Abîme, Alif illustre la « chute vers le Ciel ». Du point de vue de la prophétologie islamique, Mîm, polarisé par la révélation du Coran, se rapporte à la « Nuit du Décret divin », *laylatu'l-qadr,* dans laquelle le Livre est descendu ; Alif, polarisé par l'ascension du Prophète, se rapporte à la Nuit du *mi'râj,* durant laquelle Mohammed est monté au Ciel sur Burâq, guidé par l'Archange Gabriel.

On peut dire que l'ascension du Prophète *démontre* la nature divine de la Révélation descendue en lui ; logiquement, en effet, la Révélation vient de Dieu, ou du Ciel, *puisque* le Prophète est capable de monter vers Lui. Généralement, cependant, cette corrélation descente-ascension est exprimée du point de vue inverse comme c'est le cas dans cette phrase prégnante de l'Evangile de saint Jean : *Nul n'est monté au Ciel si ce n'est celui qui est descendu du Ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le Ciel* (III. 13) qu'on retrouve dans le traité sur les *Mystères des lettres grecques* où la ligne verticale de la lettre Phi est prise comme symbole de l'ascension du Christ vers les cieux, « car celui qui est descendu dans les profondeurs de la terre (cf. lettre Rô) est aussi remonté au ciel des cieux[22] ».

Dans les pages qui précèdent, le son de la cloche a été considéré, en ses implications symboliques, davantage en tant que catalyseur d'influences célestes qu'en tant que fait sonore[23]. A cet égard la comparaison avec la cloche chrétienne est révélatrice car elle met en évidence deux « rythmes » spirituels complémentaires. Cependant l'importance de la *çalçalat al-jaras* éclate surtout dans le contexte de la Révélation du Coran. Le *hadîth* qui en fait état constitue pratiquement la seule confidence du Prophète sur le secret des communications célestes et sur leur fonctionnement ; c'est dire l'intérêt de cette unique lumière projetée sur l'événement le plus obscur — mais essentiel — de la vie missionnée de Mohammed[24].

NOTES

1. On notera que Mohammed présente expressément la révélation du Coran en rapport avec la modalité sonore tout comme le fait la tradition hindoue pour le Véda qu'elle considère essentiellement comme une « audition », *shruti*. Une haute autorité hindoue, S.S. le Jagadguru Shrî Shaṃkarâcârya de Kâñcî a pu écrire des Véda qu'« il n'a jamais été prévu qu'ils devaient être mis par écrit et lus. Ils doivent être entendus de la bouche d'un maître et répétés après lui. L'ancien tamil classique les nomme *ezhudâkkilavi* " un livre non écrit "... Ils sont ce qui est entendu, d'où le nom de *shruti* » (*The Call of Jagadguru*, Madras 1958, p. 104). Bien que le Coran ait été conservé par écrit du vivant même du Prophète, ces lignes peuvent lui être appliquées comme suggestives de la qualité de *shruti* (entendue alors comme désignant l'écrit d'inspiration directe, par opposition à la *smriti*, formulation plus élaborée et explicite) qu'il comporte essentiellement en tant que Livre sacré.

On risquerait, cependant, de fausser le contexte de la Révélation en passant sous silence la modalité visuelle puisqu'elle est attestée par deux sourates : LIII. 10-14 : *Certes* (Mohammed) *l'a vu* (ce qui lui a été révélé)... *près du jujubier d'al-Muntahâ...* ; 17-18 : *Il a vu* (un) *des signes les plus grands de son Seigneur ;* puis, LXXXI. 23 : *Certes* (Mohammed) *a vu* (l'Ange Gabriel). Nous reviendrons plus loin sur cette sourate « apocalyptique ».

2. On ne peut parler de cloche « islamique » car l'Islâm ignore la cloche qui, selon un *hadîth*, fait fuir les Anges, non plus que de cloche « mohammedienne » car elle est un attribut de l'Ange Gabriel (Jibrâ'il), le Seigneur de la Révélation et du Message.

3. La cloche de la révélation coranique, quant à elle, n'a pas de corde. Dans l'économie de la « descente » du Coran, le Prophète eut un rôle passif conforme à sa nature virginale et réceptrice.

4. Ce double effet d'impulsion et d'attraction se trouve parfaitement mis en évidence, selon le même contexte spirituel, dans le passage suivant de Denys l'Aréopagite : « [680 c] Efforçons-nous donc par nos prières de nous élever jusqu'à la cime..., de la même façon que, si nous saisissons pour l'entraîner... vers nous... une chaîne... qui pendrait du haut du ciel et descendrait jusqu'à nous, nous aurions l'impression de l'attirer vers le bas mais en réalité notre effort ne saurait la mouvoir... et c'est nous plutôt qui nous élèverions... De même encore si nous étions montés sur un bateau et qu'on nous eût lancé, pour nous porter secours, des cordes attachées à quelque rocher ; en vérité ce n'est pas vers nous que nous tirerions le rocher [comme on en aurait l'illusion], mais c'est nous-mêmes, et avec nous le bateau, que nous hâlerions vers le rocher... » (*Les Noms divins,* 3.1, tr. M. de Gandillac, p. 90.)

J. Reuchlin a également recours au symbole de la corde et du bateau dans son *De Arte cabalistica,* liv. III, tr. F. Secret, p. 233.

5. A cette définition de la prière comme « union » l'arabe prête l'autorité de l'herméneutique puisque, sous la quasi-identité des termes : *çalâ* (racine Çâd-Lâm-Wâw) « prière » et *çila* (racine Wâw-Çâd-Lâm) « union », se confrontent en réalité deux racines différentes.

Dans son livre *Kitâb al-Minaḥ al-quddûsiyya*, paragraphe sur la prière p. 107, le Cheikh Al-'Alawî a particulièrement souligné cette *ḥaqîqa*, vérité, en ces termes : « La prière est la meilleure des approches de Dieu ; elle est le degré suprême et procède de l'union. L'union est ce qui relie les choses entre elles. Indubitablement la prière est l'union (qui relie) le serviteur et son Seigneur... Lorsque le serviteur s'unit à son Seigneur et que l'union est renforcée par la prière cette union est désormais indissoluble, comme l'a dit l'un d'entre eux — que Dieu lui soit miséricordieux. »

Si la prière est union, la phase complémentaire de « séparation » est, pour le musulman, l'ablution rituelle qui précède la prière et constitue la coupure avec le monde profane.

6. S'agissant d'un fait d'ordre sonore, la réception de la Parole révélée est une audition et l'oreille, ainsi sollicitée par le Ciel, est celle de Mohammed. C'est la lettre Wâw qui symbolise l'oreille dont elle reproduit le contour extérieur ainsi que l'enroulement interne.

7. *Les Mystères des lettres grecques,* trad. française A. Hebbelynck, Louvain-Paris 1902. Cette « explication » de la lettre Rô, d'un graphisme presque identique au Mîm arabe, complète *mutatis mutandis* les lignes succinctes d'Al-Bûnî. Elle est également à rapprocher de celles proposées par les Kabbalistes pour la lettre hébraïque Mem. Par exemple, « le fait que la lettre Mem soit ouverte vers le bas indique que l'influence descend jusque dans l'Abîme pour dompter celui-ci et empêcher que ses eaux ne remontent et ne submergent la terre » (Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata,* Sulzbach, 1677-1684, I. 503). Cette explication paraît fondée sur une propriété de la lettre Mem que le *Sefer Yetsira* (S.Y.) mentionne en disant que « Mem semble se coucher vers le bas ». Le commentaire de Sa'adyâ ajoute que « la forme du Mem est comme la forme de l'eau qui descend vers le bas » (*Commentaire de Sa'adyâ sur S.Y.,* trad. Mayer Lambert, Paris, 1891).

8. Le symbolisme de la cloche chrétienne a été valablement mis en parallèle avec celui de la cloche bouddhique : « Le son des cloches chrétiennes attire l'homme vers le haut et l'enlève du monde mais le son lourd et profond de la cloche bouddhique nous laisse immobile, elle nous fait descendre en nous-mêmes, en notre centre suprapersonnel. Il y a là une confrontation instructive entre deux " rythmes spirituels ", laquelle n'a toutefois rien d'irréductible : d'un côté l'" élévation dynamique ", la sublimation du " devenir " et de l'autre la " profondeur statique ", l'essence de l'" être ". » (F. Schuon, *Images de l'esprit,* Paris, 1961, p. 101.)

9. Dans un contexte voisin on lit dans l'*Aitareya Āranyaka (AĀ)* (II, 1.6) que « la parole est la corde et les noms les nœuds par lesquels tous les êtres sont liés ». Le nœud combine l'image de la corde et de l'idéogramme. Les lettres sont, sous leur forme graphique, présentées parfois comme les vestiges d'une série de signes noués auxquels elles se seraient anciennement substituées. L'écriture actuelle serait la reproduction d'un système de symboles en forme de nœuds disparu depuis longtemps. S. Gandz, *The knot in Hebrew literature or from the knot to the alphabet,* article in *Isis* mai 1930, a pu écrire : « It is worthy of note that the letters are called in Hebrew *oth,* " a sign, symbol " and that the same word is used of the knot symbols of the phylacteries. » Cf. Deut., VI. 8 : *Et tu les attacheras* (les paroles du *shema'*) *comme signe* (oth) *sur ta main et elles serviront de phylactères entre tes yeux...* C'est ainsi que dans un MS de commentaires kabbalistiques sur la liturgie dépendant de l'école de Gérone, les nœuds des phylactères de la tête et du bras sont interprétés d'après leur facture : il est dit que celui de la tête est fait comme la lettre Daleth et celui du bras comme la lettre Yod. Bien entendu la spéculation ne s'arrête pas là et se poursuit en utilisant les valeurs respectives de ces lettres pour étayer des correspondances séfirotiques. Mais nous n'avons à considérer ici que l'analogie des nœuds avec des lettres. Cf. G. Vajda, *Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques,* p. 434 et 447, note 39 qui se réfère au mémoire malheureusement inédit de Mme Sèd-Rajna : *Le MS hébreu 596 de la B.N. de Paris, document pour l'étude des commentaires kabbalistiques sur la liturgie.*

10. Que l'épée ne doive alors être considérée que d'un point de vue exclusivement symbolique cela résulte notamment du fait que dans les cas concrets où elle exprime ce pouvoir elle a manifestement perdu tous les caractères d'une arme, étant faite de bois, comme c'est le cas pour l'épée du *khatîb* (prédicateur musulman) ou du sacrificateur brahmane. Dans la tradition hindoue l'épée est traditionnellement présentée comme dérivée de l'éclair-archétype, *vajra.* Selon le *Shatapatha-brâhmana* (I. 2.4) elle constitue l'un des quatre quarts de la foudre d'Indra. Cf. Coomaraswamy, « Le symbolisme de l'épée », in *Etudes traditionnelles,* janvier 1938.

D'un autre point de vue, l'épée et le nœud sont complémentaires l'un de l'autre si on considère que l'épée, comme toute pointe, comporte une fonction de dissolution — c'est-à-dire encore de résolution ou de dénouement — par rapport à celle de coagulation — ou de ligature — du nœud. Epée et nœud se trouvent associés dans le thème du « nœud gordien » dont le dénouement, on le sait, fut obtenu par Alexandre par le tranchant de l'épée, c'est-à-dire par la force et non par l'art.

Notons enfin qu'épée et nœud coulant sont les attributs de Fudô Myôô, une des « divinités » bouddhiques les plus

vénérées au Japon. Cf. « A propos de la méditation Shingon », note 19.

11. Rappelons que le mot grec *apokalupsis* signifie « révélation ».

12. Cf. le très court paragraphe intitulé *Çalçalat al-jaras* qui constitue le paragraphe 32 de la première partie du célèbre traité de Jîlî : *Al-Insân al-kâmil* (p. 62). Notamment « le retentissement de la cloche est un effort de dévoilement de l'attribut de la Toute-Puissance... ». Le retentissement de la cloche « aplanit les montagnes par la crainte (de la Toute-Puissance) et soumet hommes et génies (les deux pesants) par Sa force... ».

13. Jîlî assimile le retentissement de la cloche au « bruit des réalités s'entrechoquant » ; c'est ce qui explique que l'Envoyé soit plongé dans une « très grande crainte révérentielle » qui lui enlève l'audace de pénétrer en la Présence de Dieu.

Il s'agit d'un son subtil, non audible au commun, auquel pourrait être appliqué le qualificatif donné dans l'Inde au Son primordial Om, ou Son absolu : *shabdabrahman*, à savoir *anâhata* : « (son) non frappé (contre les organes de la voix) ».

14. L'ambiance de tout le paragraphe de Jîlî est celle d'une fin du monde qu'il décrit à coups de citations prises dans les sourates apocalyptiques. Par exemple : « Qu'en est-il du ciel ? *Il se déchire* (LXXXIV) ... de la terre ? *Elle est nivelée, elle rejette ce qui est en elle et elle se vide* ... du soleil ? *Il est obscurci* (LXXXI) ... de l'étoile ? *Elle est ternie* ... des montagnes ? *Elles se déplacent* ... ».

15. A cette époque, une telle scission devait communiquer à l'individu qui l'opérait un sentiment de perdition totale ; il devait se sentir brutalement précipité dans le vide sans le soutien du fil conducteur et protecteur des prédécesseurs et des précédents. Une telle scission équivalait dans la plupart des cas à une excommunication volontaire et à un suicide social qui s'achevait dans le bannissement, la mort ou la folie. Elle contenait en puissance toutes les hétérodoxies. Dans le cas « extraordinaire » d'un Prophète, source d'orthodoxie, la phase initiale ne pouvait apparaître différemment de celle du vulgaire aventurier tant que la communauté dont il s'était séparé ne reconnaissait pas sa mission. On sait les tribulations et difficultés que le Prophète dut surmonter pour s'imposer à ses compatriotes Qoraïchî.

16. Rappelons que Révélation et Création, toutes deux œuvres du Verbe, présentent des analogies profondes. On a vu que l'interprétation du retentissement de la cloche est conforme à la théorie de la primordialité du son ; la tradition chrétienne l'a conçue plutôt comme la théorie de la « création *par* le son », c'est-à-dire la Parole divine « par laquelle toutes choses ont été faites ».

17. Voici, entre autres, deux témoignages recueillis par Ibn Hanbal de la souffrance du Prophète : « Quand Mohammed recevait une révélation, cela lui causait une si vive souffrance que nous pouvions nous en rendre compte... il commençait par se couvrir la tête avec sa chemise en proie à une vive souffrance... (I. 464), Sur l'autorité de Abd Allâh b. Omar je demandai au Prophète : " Percevez-vous la révélation ? " Il répondit : " Oui, j'entends des sons comme du métal qu'on bat. Ensuite j'écoute et souvent je pense mourir (de douleur) "... » (II. 222).

18. On peut méditer notamment le fait que certaines parties de la Révélation furent abrogées (d'où la théorie de l'« abrogeant » et de l'« abrogé » : *nâsikh* et *mansûkh*) après coup par des révélations ultérieures ce qui suppose pour le moins une grave tension intérieure.

19. Al-Bûnî rapproche des effets du retentissement de la cloche ceux des attributs d'Isrâfîl, l'Ange du Jugement dernier. On peut inférer d'un tel rapprochement une relation entre les Archanges Jibrâ'îl (Seigneur de la Révélation) et Isrâfîl (Seigneur de la Trompette) ce qui, par voie de conséquence, vient étayer de l'intérieur, sans faire appel à l'étymologie grecque, l'analogie entre *révélation* (sur le plan microcosmique) et *apocalypse* (sur le plan macrocosmique).

La mise en parallèle des deux attributs « angéliques », la cloche et la trompette, rappelle qu'il y a d'autres combinaisons instrumentales possibles. Nous ne mentionnerons que la plus remarquable, celle qui unit la cloche et le tambour et qui veut qu'au son de la voûte de métal réponde la vibration grave de la surface horizontale de peau. Ce tambour primordial est celui de Shiva ; symbole du Verbe, comme la cloche, il est la source

de tous les sons (dont l'alphabet sanscrit est le seul répertoire complet) que Natarâja (le Roi de la danse = Shiva) produisit au cours de sa danse cosmogonique sous la forme de quatorze *sûtra* (appelés *Shivasûtra* ou *Maheshvarasûtra*) dont la codification remonterait à Pâṇini qui en aurait eu la révélation.

20. Un ami a attiré notre attention sur deux passages du Coran qui font allusion à de semblables saisies de moyens salvifiques : II. 257 :... *celui qui.... croit en Allâh s'est saisi de l'anse la plus solide (al-'urwa al-wuthqâ)* et III. 108 : ... *ils ont été plongés dans l'humiliation... hormis ceux* (retenus) *par une corde (biḥablin) d'Allâh...*

Voici, d'autre part, le passage du récit décrivant l'ascension extatique d'Hermès où une corde a une fonction analogue. Le récit figure dans le *Kitâb al-Talwîḥât* (Livre des Elucidations) de Sohrawardî (§ 83, in *Opera metaph,* I, p. 108) : « Une nuit où il y avait du soleil (sic : *laylatan 'inda shamsi*), Hermès était en prière au temple de la Lumière. Lorsqu'éclata la " lumière de l'aurore " (litt. lorsque se fendit la " colonne de l'aurore ", *lamma inshaqqa 'amûd açṣubḥ*), voici qu'il vit une terre en train de s'engloutir... [ayant appelé son père à son secours, celui-ci lui crie :] " Sauve-toi en t'agrippant [nous rendons ainsi le double sens de *i'taçim* : chercher refuge, s'attacher à] à la corde des rayons de lumière (*biḥabli'sh-shi'â'i*) et monte (*uṭlu'*) jusqu'aux créneaux du Trône ". Alors il monta et voici que sous ses pieds il y avait une Terre et des Cieux. »

Nous nous abstiendrons d'alourdir le texte par d'autres références au symbolisme de la corde ; M. Eliade (*Méphistophélès et l'Androgyne,* chap. IV) a, pour sa part, versé divers documents au dossier concernant, notamment, la tradition tibétaine (Bon) — la corde qui reliait la Terre au Ciel a été coupée et depuis l'ascension est un signe d'« élection » — ou encore les expériences d'« ascension » des chamans dont le prototype pourrait être le fameux « rope-trick » indien car il est susceptible d'une interprétation moins triviale qu'un tour de fakir : il exprime la possibilité de transcendance de sa propre individualité par un accès, à l'issue d'une épreuve initiatique, vers un état supra-humain identifié avec le Ciel, Dieu, le Soi. Derrière l'apparence d'une prouesse de jongleur il s'agit de l'expérience spirituelle suprême (cf. Coomaraswamy, *Svayamâtṛṇṇâ : Janua Coeli,* note 64).

Ajoutons cependant que le symbolisme de la corde (sans parler du nœud coulant) présente une certaine ambiguïté. Il s'en faut en effet que la corde ne soit qu'un auxiliaire de transcendance ; elle matérialise aussi le « conditionnement » des êtres humains par les lois de l'existence qui n'est autre qu'un « enchaînement » — tel du bétail tenu par le licou — au monde d'ici-bas. C'est le sens du terme sanscrit *bhava-rajju,* corde de l'existence ou de son équivalent *bhavanetti* dans les textes bouddhiques (*Dîgha-Nikâya* notamment). Dans ce contexte la coupure de la corde n'est plus une rupture de communication avec le Ciel mais, au contraire, la cessation du retour dans de nouvelles existences, la roue du devenir cessant dès lors de tourner pour celui à qui cela advient.

21. Nous relevons une interprétation de la Nuée, *gnophos,* comme symbole du « corps » divin dans *La ténèbre mystique chez le Ps.Denys l'Aréopagite* (réédité in *En quête de Gnose,* I, p. 119-141), où H.-Ch. Puech fait référence à Grégoire de Naziance et à Grégoire de Nysse et, particulièrement, aux commentaires sur *Psaumes,* II. 10 et XCVI. 2 où ce dernier « compare la colonne de Nuée où Dieu a parlé aux Hébreux à la chair par quoi Dieu est apparu à l'humanité : la Nuée [re-]devient le corps » (p. 136).

22. Rapportons encore ces lignes de Festugière (*Hermétisme et mystique païenne,* p. 292-294) à propos de la descente et de la remontée de l'âme des *novi viri* exposée par Arnobe : « Il est clair que si l'âme remonte c'est qu'elle est d'abord descendue. L'*anodos* répond à une *kathodos.* L'âme ne peut devenir divine, elle l'est déjà. Elle ne peut subir la mort, elle est naturellement immortelle. »

23. Le son de la cloche comme tel intervient évidemment dans divers contextes traditionnels. Par exemple, dans le *Vaikhânasasmârta sûtra* V. 1, il est indiqué que le moribond entend un son de cloche qui diminue graduellement et cesse au moment du trépas. Dans le canon pali le son de la cloche est assimilé aux voix des divinités : « La voix des Dévas et *yaksas* est dite semblable au son d'une cloche d'or. » (*Dîgha,* I. 152.) Le son de la cloche est encore

lié à certaines postures et pratiques tantriques (*Mahânirvâna Tantra,* V. 146). Cf. M. Eliade, *Yoga, immortalité et liberté,* Paris, 1960, note III. 6, p. 377-378.

24. Mohammed étant le prototype du spirituel musulman, on pourrait s'attendre à ce que l'audition de la cloche — évidemment dépouillée de son contexte prophétique — ait été la « source » de phénomènes extatiques analogues proposés à l'imitation et au zèle des Soufis. Sans qu'il soit possible d'insister à ce sujet, signalons le *Dabistân*, traité persan attribué à Mûbad Shâh (trad. angl. de Shea et Troyer sous le titre *The Dabistân or school of manners,* 3 vol. 1843-1845), le seul texte, à notre connaissance, à suggérer une relation entre la *çalçalat al-jaras* et une pratique de méditation sur le « Son absolu » : « ... another rule is what they call *âzâd âwâ,* or the " free voice ", in hindi *anahid* and in arabic *çawt muṭlaq* [et non *sant mutluk* comme on lit dans Eliade, *op. cit.*, p. 378]. Some of the followers of Muhammad relate that it is recorded in the traditions that a revelation came to the venerable prophet of Arabia resembling " the tones of bell ", which means the *çawt muṭlaq ;* which Hafiz of Shiraz expresses thus :

No person knows
where my beloved dwells
This much only is known that the sound
of the bell approaches.

The mode of hearing it is after this manner : the devotees direct the hearing and understanding to the brain, and whether in the gloom of night, in the house or in the desert, hear this voice, which they esteem as their *dhikr,* or " adress to God ", ... » (I. 81.)

Existe-t-il des témoignages plus précis ? Seule une enquête systématique pourrait le dire.

L'actualisation de « sons mystiques » divers, à l'instar des « techniques » hindoues, est, par contre, relativement mieux connue (cf. Ibn 'Atâ' Allâh, *Miftâḥ al-falâḥ,* p. 4, pour ne mentionner que l'exemple le plus couramment cité).

Dans une perspective qui, sans se référer expressément au retentissement de la cloche, vise de façon plus globale à une sublimation de l'audition du Coran, Kharrâz a pu proposer trois étapes : la première étape c'est que tu écoutes le Coran comme si le Prophète te le récitait lui-même, la seconde c'est que tu l'écoutes comme si l'Ange Gabriel le récitait au Prophète, la troisième c'est que tu dépasses les deux précédentes pour entendre la récitation du Coran de Dieu lui-même (Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique,* p. 311). Ces trois étapes établissent une progression du statut d'auditeur d'abord comme fidèle proche du Prophète, ensuite comme témoin de la Révélation du Prophète par l'Ange Gabriel et enfin comme Prophète recevant la Révélation divine sans intermédiaire. En évoquant, comme terme à ce processus, l'assimilation — ne fût-ce que symbolique — de l'auditeur au Prophète, Kharrâz — et avant lui Moslim Khawwâs que Kharrâz n'a fait que paraphraser (cf. L. Massignon in *Recueil de textes inédits,* p. 10), ce qui montre que l'idée était dans l'air, à cette époque, dans les milieux soufis — donne corps à la possibilité d'une voie spirituelle fondée sur la réception et la Révélation du Coran source de suavité, *ḥalâwa.*

III

SIGLES ET THÉMATIQUE CORANIQUES

Dans le présent essai, nous nous sommes risqué à traiter du difficile problème des sigles coraniques — ainsi que de la thématique dont ces sigles sont les révélateurs — et les pages qui suivent sont le résultat de cette approche. Loin de se vouloir exhaustives, ces notations prétendent seulement élever le débat au niveau qui convient. En fait, les représentants autorisés de la mystique musulmane n'ont jamais cessé de l'y situer et c'est pour le rappeler que nous avons tenu à adjoindre — ne serait-ce que pour rompre un silence quasi unanime [1] — quelques extraits du *Rûḥ al-bayân,* commentaire ésotérique dont l'auteur, pourtant célèbre, n'est pratiquement resté qu'un nom pour l'érudition occidentale. La traduction, en annexe, de quelques paragraphes de cette œuvre monumentale tient davantage de l'hommage que de la pièce à conviction.

1.

Sigles et *Mutashâbihât*

Les sigles qui figurent en tête de vingt-neuf[2] sourates du Coran (cf. tableau ci-après) ont constitué pour l'exégèse musulmane un des points où son dynamisme n'a pas eu véritablement raison de l'écorce dans laquelle, telle une amande, le Livre révélé a été enveloppé. L'action concertée, au cours des siècles, de savants chez qui science, sagacité et subtilité se combinaient heureusement n'a réussi, sauf insignes exceptions[3], qu'à produire des explications formellement remarquables, certes, par leur ingéniosité... ou leur variété — ce qui n'a pas manqué de donner cours à la contradiction et à la controverse —, mais fondamentalement insuffisantes et inadéquates.

Loin d'intimider les orientalistes européens, un tel état des choses les a, au contraire, incités à échafauder à leur tour maintes hypothèses. Comme il était à prévoir, celles-ci accusent une tendance à peu près uniformément « antitraditionnelle » de sorte que, loin de considérer les sigles « à l'intérieur de la révélation dont ils font partie » — comme le réclamait, pourtant, l'un des plus éminents d'entre eux[4] —, ils n'en retiennent que des aspects contingents ou profanes au nom d'une pseudo-science exacte. C'est dire que ces hypothèses sont encore moins satisfaisantes que celles de leurs émules musulmans. L. Massignon a eu le mérite de les stigmatiser sans ménagement. « Il faut, écrit-il, écarter comme absurdes les théories à la mode : y voyant [dans les sigles] soit des signes conventionnels désignant les manuscrits du Coran sur quoi la commission othmaniyenne aurait établi le texte officiel... soit le nombre des versets de la sourate (théorie... qui oublie que la numérotation des versets n'a commencé qu'avec Ḥajjâj, qui n'a pu interpoler ces lettres-chiffres à cette fin). » (*Op. cit.,* note 4). Les « théories » en cause ne méritaient pas une condamnation moins sévère. Qu'il suffise d'en évoquer rapidement quelques-unes.

Selon la « théorie » la plus en faveur chez les anciens comme chez les modernes, les sigles seraient les initiales ou abréviations de mots arabes oubliés ou perdus depuis une haute époque. Les auteurs musulmans ont principalement proposé des mots tirés de la liste des Noms divins ; certains ont même combiné entre eux les sigles de

Sourates	Sigles	Transcriptions	Valeurs
II	الٓمٓ	Alif Lâm Mîm	71
III	"	»	»
VII	الٓمٓصٓ	Alif Lâm Mîm Çâd	161
X	الٓر	Alif Lâm Râ	231
XI	"	»	»
XII	"	»	»
XIII	الٓمٓر	Alif Lâm Mîm Râ	271
XIV	الٓر	Alif Lâm Râ	231
XV	"	»	»
XIX	كٓهيعٓصٓ	Kâf Hâ Yâ 'Ayn Çâd	195
XX	طه	Ṭâ Hâ	14
XXVI	طسٓمٓ	Ṭâ Sîn Mîm	109
XXVII	طسٓ	Ṭâ Sîn	69
XXVIII	طسٓمٓ	Ṭâ Sîn Mîm	109
XXIX	الٓمٓ	Alif Lâm Mîm	71
XXX	"	»	»
XXXI	"	»	»
XXXII	"	»	»
XXXVI	يسٓ	Yâ Sîn	70
XXXVIII	صٓ	Çâd	90
XL	حمٓ	Ḥâ Mîm	48
XLI	"	»	»
XLII	حمٓ عٓسٓقٓ	Ḥâ Mîm 'Ayn Sîn Qâf	278
XLIII	حمٓ	Ḥâ Mîm	48
KLIV	"	»	»
KLV	"	»	»
KLVI	"	»	»
L	قٓ	Qâf	100
LXVIII	نٓ	Nûn	50

plusieurs sourates pour former un Nom complet ; c'est ainsi que *AL-RaḤMâN* est donné comme résultant des trois ensembles de sigles Alif Lâm Râ + Ḥâ Mîm + Nûn. Les orientalistes les ont suivis à leur manière dans cette voie : à les entendre, les sigles auraient désigné différents personnages détenteurs de recueils de sourates avant l'établissement du texte du Coran sous le Khalife 'Othmân.

Fort d'observations faites chez les Samaritains, un orientaliste a proposé d'y voir des mots « prégnants », c'est-à-dire donnant une idée synthétique du contexte, qui auraient été à leur tour réduits aux lettres initiales. Bien que le procédé soit conforme à la tournure d'esprit sémitique (n'est-on pas allé, suivant un procédé exactement inverse, jusqu'à composer des « formules mnémotechniques » avec les sigles ou les lettres de l'alphabet ?) et qu'il soit en usage dans les phylactères, rien ne permet d'affirmer qu'il ait été appliqué au Coran. Cela n'a pas empêché la « théorie des mots prégnants » de faire école. La recherche a pris ainsi chez les uns et les autres une tournure de plus en plus conjecturale dégénérant parfois en une sorte de jeu de rébus sur l'inanité duquel il n'y a pas lieu d'insister.

Certains autres — moins astucieux ou, peut-être, plus respectueux de la lettre — n'ont voulu reconnaître dans les sigles que de simples consonnes ; c'est le cas, semble-t-il — car il se garde bien de préciser sa pensée — d'Ibn Khaldûn (*Al-Muqaddima,* trad. V. Monteil, III.986). Une telle opinion, dont la prudente littéralité ne paraît résulter que d'une conception exagérément étroite du verset III.7 (dont nous parlerons plus loin), revient, cependant, lorsqu'elle se systématise, à résoudre le mystère en le niant.

Une autre « théorie » consiste à considérer les sigles d'après les valeurs du *Jafr*[5] comme moyen de calculer et de prédire la date des événements, conformément aux tendances messianiques en faveur dans certains milieux. Il en est ainsi, particulièrement, pour les sigles de cinq lettres ; on a prétendu[6], par exemple, que Ḥâ Mîm 'Ayn Sîn Qâf — nombré 518 avec Sîn = 300 — indiquait la durée du Khalifa de Baghdâd (de 144 à 662). Ibn Khaldûn, signalant une semblable computation de la durée de l'Islâm due à Al-Suhailî qui propose 903 ans[7], garde un ton dubitatif à l'égard de cet auteur, faisant observer qu'il s'était fié à l'histoire des deux fils d'Akhtâb dont il est question dans la vie de Mohammed : « Ces deux frères, Abû Yâsir et Ḥuyayy, avaient entendu parler des lettres Alif Lâm Mîm qui se trouvent au commencement de certaines sourates, et croyaient que le total de leurs valeurs numériques indiquait la durée de l'Islâm. Mais ce total — 71 — leur parut un temps trop court. Ḥuyayy alla donc trouver le Prophète et lui demanda s'il n'y avait pas d'autres lettres dans le même cas. Mohammed lui répondit Alif Lâm Mîm Çâd [131 avec Çâd = 60]. Ḥuyayy insista et Mohammed lui dit : Alif Lâm Râ [231]. Ḥuyayy en voulut davantage et le Prophète lui dit : Alif Lâm Mîm Râ, soit 271. Cette fois cela parut trop à Ḥuyayy qui dit au Prophète : " Nous ne savons que penser de ton avenir. Nous nous demandons s'il te reste beaucoup ou peu de temps. " Là-dessus, les Juifs s'éloignèrent mais Abû Yâsir leur dit : " Qu'en savez-vous ? Peut-être nous a-t-il donné la somme de toutes

ces lettres, soit 704 [71 + 131 + 231 + 271] ans ". » (*Op. cit.*, II.683-684).

La source d'Ibn Khaldûn, la *Sîrat Rasûl Allâh* d'Ibn Ishâq, donne une version légèrement différente, à en juger d'après la traduction anglaise faite par A. Guillaume, et plus intéressante pour notre propos : « ... Abû Yâsir passait près du Prophète alors qu'il récitait les mots qui ouvrent la sourate de la Vache : *Alif Lâm Mîm. C'est le Livre sur lequel il n'y a pas de doute.* Il alla trouver son frère qui était avec d'autres Juifs et dit : " Savez-vous ce que j'ai entendu Mohammed réciter, de ce qui lui a été révélé : Alif Lâm Mîm ? " Ayant manifesté leur surprise, Ḥuyayy et ses gens allèrent trouver le Prophète, lui dirent ce qu'on venait de leur relater et lui demandèrent si Gabriel avait apporté le Message de Dieu. Sur sa réponse affirmative, ils dirent : " Dieu a envoyé des Prophètes avant toi mais nous n'en connaissons aucun qui ait dit combien durerait son règne et combien durerait sa communauté. " Ḥuyayy se dirigea vers ses gens et leur dit : " Alif vaut un, Lâm trente, Mîm quarante, soit 71 ans. Allez-vous adopter une religion dont le règne et la communauté ne dureront que 71 ans ? " Ensuite, il alla trouver le Prophète et lui dit : " As-tu autre chose, Mohammed ? " " Oui, Alif Lâm Mîm Çâd. " " Ceci, par Dieu, est plus important et plus long : Alif un, Lâm trente, Mîm quarante, Çâd quatre-vingt-dix, soit 161 ans. " Questions et réponses semblables furent posées et données pour Alif Lâm Râ 231, Alif Lâm Mîm Râ 271 ; Ḥuyayy dit alors : " Ta situation nous semble équivoque, Mohammed, car nous ne savons pas si tu auras une courte ou longue durée. " Ensuite, ils le quittèrent. Abû Yâsir dit à son frère et aux autres : " Comment savez-vous que tous ces totaux ne seront pas additionnés ensemble pour faire un total général de 734 [71 + 161 + 231 + 271] ans ? " Ils répondirent : " Son affaire est équivoque pour nous. " » (*The life of Muhammad,* p. 256-257).

Sur cette pente il n'y avait aucune raison de s'arrêter. L'anecdote citée montre assez que les auteurs de tels procédés divinatoires ne pouvaient arguer d'une parole de confirmation du Prophète et se trouvaient dépourvus d'« appui » traditionnel [8].

Ces multiples tentatives n'ont pas suffi à convaincre, et encore moins à satisfaire, bon nombre de pieux musulmans. C'est ainsi que Suyûṭî (cf. texte 1) s'est fait, en quelque sorte, le porte-parole de tous ceux qui ont admis qu'un mystère réside dans les sigles, mystère dont le Coran lui-même réserve expressément l'interprétation à Dieu seul. La base scripturaire d'une telle restriction est le verset III.7 que nous citerons intégralement en raison de son importance : *C'est Lui qui a fait descendre le Livre sur toi. En celui-ci*

sont des âyât de sens sûr (muḥkamât), qui sont la Mère du Livre, et d'autres qui sont de sens équivoque (mutashâbihât). Ceux au cœur de qui est une déviation suivent ce qui est équivoque[9], *du Livre, par recherche du trouble*[10] *et recherche de l'interprétation* [des âyât]. *Et nul ne connaît l'interprétation* [des âyât] *excepté Dieu. Et ceux enracinés en la Science disent : « Nous croyons à cela. Tout émane de notre Seigneur. Ne s'amendent que ceux doués d'esprit. »*

Cette « lecture »[11] est celle sur laquelle s'appuient les littéralistes à l'égard des passages « équivoques » dont font partie les sigles[12]. S'il témoigne d'une certaine passivité spéculative, ce parti manifeste par contre une tendance moins matérialiste à l'égard de la Parole révélée puisqu'il aboutit à la reconnaissance du mystère précédemment nié. Forts de cet appui scripturaire, les exotéristes justifient leur condamnation de tout « effort »[13] d'interprétation (ésotérique) du Coran. Ainsi considérée, pareille décision est canoniquement irréprochable et si, comme nous le verrons, elle est insuffisante, elle n'en exprime pas moins, sur un certain plan, une attitude propre à satisfaire la masse des croyants. Aussi serait-on mal venu de faire des reproches aux exotéristes qui se sont refusés à interpréter les *mutashâbihât,* qui ont affirmé l'impossibilité d'une telle interprétation ou qui l'ont même condamnée.

Cependant, la fin du verset est susceptible d'une autre « lecture » compatible, celle-là, avec l'interprétation du mystère des *âyât.* Elle consiste à considérer les mots *ceux enracinés en la Science* comme liés à la proposition précédente ; il faut comprendre : *Et nul ne connaît l'interprétation* [des âyât] *excepté Dieu et ceux enracinés en la Science. Ils disent...*[14]

Combattue par les théologiens, qui classent le verset III.7 parmi les versets de *sens sûr* — ce qui revient, pour eux, à cristalliser ce sens au seul qu'ils admettent — cette « lecture » est retenue et son choix justifié dans les commentaires ésotériques et notamment dans le *Rûḥ al-bayân* (texte 13). Elle légitime le point de vue des ésotéristes selon lequel les versets du Coran contiennent, entre autres[15], un sens symbolique, ou plus exactement « anagogique », dont l'interprétation, par ceux que Dieu a *enracinés en la Science*[16], est non seulement chose licite mais encore Bénédiction et Grâce pour les hommes qui cherchent Son accès.

Le *Rûḥ al-bayân* apporte une contribution de choix à la défense et illustration de ce point litigieux. Particulièrement précieux à cet égard est ce passage du texte 9 : « Certains Prophètes ont connu les secrets des sigles par " révélation dominicale ", et inspiration de l'Eternel, et certains saints par intuition claire et lumineuse et par sublime grâce spirituelle ; certains savants, enfin, par tradition authentique et par juste intellection. » Les savants s'y trouvent

expressément associés à la connaissance du secret des sigles. L'auteur a soin d'assortir cette connaissance de conditions sévères d'orthodoxie et de qualification comme par souci de réfuter par avance ceux qui, trouvant à objecter à l'extension des prérogatives des Prophètes aux saints et savants, stigmatiseraient abusivement ces initiés en les confondant avec *ceux au cœur de qui est une déviation* [qui] *suivent ce qui est équivoque, du Livre, par recherche du trouble et recherche de l'interprétation...*

Le contenu du verset III.7 n'a pas dissuadé L. Massignon de soutenir, à propos des *mutashâbihât* — « termes " ambigus " qui arrêtent le lecteur et résistent à la première analyse » —, qu'« il appartient à chaque croyant d'en *élucider* le sens par un effort loyal de tout son être, les gravant dans sa mémoire, les éprouvant par son intellect, les mettant en œuvre dans sa conduite ». Il admet, tout au plus, que, « chez certains croyants attiédis et désabusés », les *mutashâbihât* « servent de " points d'insertion " pour des greffes parasitaires, entant des conceptions étrangères sur leur système religieux qui se décompose » (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* p. 49). Malgré la réserve finale, L. Massignon nous paraît optimiste et formuler une appréciation exagérément confiante du comportement du croyant ; cette appréciation se trouve opportunément rectifiée et nuancée par les auteurs cités. La tiédeur de la foi, voire l'indifférence religieuse, n'est pas seule en cause. Il y a risque de déviation dès lors qu'il y a tentation conjecturale, *wahm.* Il suffit, pour s'en convaincre, de se remémorer le *hadîth* suivant : « Quiconque traite du Coran en usant de son jugement personnel, et est dans le vrai, est cependant en faute. » Tabarî, qui le rapporte, ajoute ces lignes péremptoires : « Quiconque se sert de son seul jugement pour traiter du Coran, même s'il atteint sur ce point la vérité, est cependant dans l'erreur par le fait d'en avoir traité avec son seul jugement. Sa démarche, en effet, n'est pas celle d'un homme certain d'être dans le vrai. C'est seulement celle d'un homme qui conjecture et suppose ; or, quiconque traite de la religion selon sa conjecture profère contre Dieu ce qu'il ne connaît pas. » (Blachère, *op. cit.*, p. 229.)

La vérité est que la réprobation de tout ce qui touche l'interprétation non qualifiée du Coran est non seulement légitime mais encore nécessaire de la part de l'autorité qui a à charge la conservation du support scripturaire de la Religion. Si, visiblement, elle n'a pas empêché l'exégèse soufique de s'exprimer, elle a entendu, par contre, condamner les immixtions de toutes sortes d'imposteurs qui risquaient de provoquer le trouble sous couleur de communiquer l'arcane. Elle a par ailleurs obligé les ésotéristes à formuler avec rigueur les conditions de validité de l'exégèse. Nous lisons à ce sujet

dans le *Rûḥ al-bayân* (texte 7) : « Certains initiés ont dit : " Tout ce qui a été dit en fait d'explication [des sigles] par réflexion ou observation [est pure] conjecture de la part de leurs auteurs. Il n'y a de vérité que chez celui auquel Dieu a dévoilé ce qu'Il se propose [de dire] par ces [sigles]. " »

Nous retrouvons la même discrimination, tout comme la même réserve, dans cette phrase de Tirmidhî : dans les sigles « il y a une allusion au sens de la sourate connue des seuls sages de Dieu sur Sa terre... gens dont les cœurs ont atteint Sa solitude essentielle d'où ils ont reçu cette science, celle des lettres de l'alphabet... » (*Nawâdir al-usûl* in L. Massignon, *Passion,* p. 593) et dans cette autre d'Ibn Karrâm : « Les *mutashâbihât* coraniques ne sont pas de simples allégories pénétrables par une raison humaine quelconque mais des paraboles recélant un sens réel, mystérieux, que seules les âmes moralement *purifiées* peuvent goûter. » (*Op. cit.,* p. 862.) Ces derniers mots font écho aux paroles coraniques : *Coran précieux, enclos dans un Livre scellé, que seuls les cœurs purifiés* [*mutahharûn*] *peuvent ouvrir...* (LVI. 77-79).

Nous croyons suffisamment établie, à la faveur de ces témoignages sur les sigles, l'existence dans le Coran d'un sens « intérieur »[17] ou supra-rationnel accessible aux êtres doués des vertus spirituelles et des qualités intellectuelles voulues pour qu'aucune « déviation » ne puisse être énoncée à leur encontre, non plus qu'aucune « séduction » mentale, et qu'ainsi nul scandale ne puisse leur être imputé sinon par mauvaise foi, erreur ou abus[18].

2.

Théophanie des sigles

Les sigles sont une révélation — ou plutôt une « théophanie » — de l'increé (*ghayr makhlûq :* Ibn Ḥanbal) dans le créé. Le Coran, manifestation scripturaire de la Parole incréée, appartient au créé en tant qu'assujetti à des moyens littéraux comme tout livre de conception humaine. Dans cette perspective scripturale, la Parole incréée ne peut elle-même s'exprimer sans recours à la lettre créée (*mabdu'a :* Al-Ḥallâj), encore que celle-ci n'extériorise Celle-là qu'« illusoirement », l'extériorisation de ce qui est de ce monde n'allant pas sans l'intériorisation de Ce qui est du Ciel. Ce qui émane de la lettre — qui est à l'homme — n'est pas la Parole — qui n'est qu'à Dieu — mais son reflet. Quant à son Essence ou sa Réalité, elle se « consume » dans cette tentative surhumaine de transmutation de l'increé dans le créé où tous les Prophètes n'ont eu que la lettre pour agent alchimique, ou catalyseur, du Verbe. Aussi la coagulation de la Parole dans une Langue sacrée écrite et parlée — l'arabe — a-t-elle été comme laissée en suspens en certains points du Coran où l'impact divin s'est conservé dans un état de moindre cristallisation, de moindre durcissement littéral.

L'état d'« indifférenciation » qui en résulte se traduit par la présence de sigles ou *lettres* (celle de *mots* étant exclue par le caractère forcément inétendu et discontinu de telles « localisations ») *inachevées* car, privées de vocalisation, elles ne peuvent être articulées et sont impropres à la « récitation ». Elles sont donc *incomplètes* au regard de la manifestation. Cette anomalie, tout particulièrement sensible dans une langue comme l'arabe, identifie les sigles à la modalité incréée du Coran.

Qui dit « localisation » dit *ḥulûl,* du moins pour les théologiens qui ont fait de ce terme un des chefs d'accusation de l'ésotérisme. Or, s'il y a matière à condamnation dans les cas flagrants d'intrusion ou d'inclusion (L. Massignon préfère parler d'« infusion ») du Principe dans sa manifestation, le caractère foncièrement aberrant des sigles — qui ne sont ni vocalisés ni quiescents — interdit tout risque de *confusion* entre les deux plans de réalité concernés : d'une part les sigles, en rapport avec l'« expression » divine, phonétique-

ment « imparfaits » — ou « non finis », pour employer une terminologie métaphysique — et, en dernière analyse, *incréés ;* d'autre part, les versets, c'est-à-dire le reste du Coran, en rapport avec l'« expression » humaine et *créés.*

Les sigles ont, si on peut dire, une fonction « apophatique » qui les distingue du reste du Livre — tout en les laissant solidaires, sinon ils seraient en dehors de la Révélation. Le Coran peut être « récité » — avec ses voyelles [19] — en tous les versets où le réceptacle mohammedien a « contenu » intégralement le Message divin ; par contre, il ne peut être récité mais seulement « épelé » là où le même réceptacle a été moins strictement « étanche ». En d'autres termes, le Coran a été voyellé partout où le Prophète a donné un vêtement sonore à la Parole inaudible de Dieu ; ailleurs, dans les sigles, la Parole est restée « nue », ou plutôt — car il est inimaginable que la Parole de Dieu « descende » en cet état, c'est-à-dire se révèle et se fasse entendre à l'homme sans voile ni intermédiaire [20] — la trame du vêtement s'étant trouvée moins serrée, des fragments de la Révélation — comme autant d'éclats brisés et inanimés du Son primordial — ont pu se répandre, en un jaillissement en quelque sorte « prématuré », à travers l'étoffe, sans avoir aussi longuement subi le moule de la « forme », *çûra,* mohammedienne. En se revêtant de l'enveloppe mohammedienne la Parole s'est faite Livre, d'ineffable elle est devenue articulée (*nâṭiq :* Ibn Ḥanbal) et audible [21].

Le réceptacle, *qâbil,* l'enveloppe ou la « gaine », *ghilâf,* le vêtement, etc., sont autant d'allusions à la « nuit de la prédestination », *laylatu'l-qadr,* expressément définie dans la sourate XCVII par sa « contenance » ou « réceptivité » : *Nous l'avons* [le Coran] *fait descendre dans la nuit de la prédestination.* On peut dire que la « descente » du Coran est liée à l'enveloppement de la Parole par le vêtement de l'écriture.

A partir des sigles, le « corps » de la Parole s'épaissit par la superposition de vêtements de plus en plus littéraux et c'est cette addition progressive de voiles qui prend l'apparence d'une descente dans le créé. La Révélation, ou descente de la Parole de Dieu, est une opacisation croissante de son « véhicule » scripturaire ; elle aboutit au Livre qui constitue la limite en même temps que l'achèvement de la « forme » mohammedienne.

Si l'épaisseur et le poids des « tuniques » a culminé dans la « nuit de la prédestination », c'est sans retirer cependant toute transparence à cette « forme ». Un processus réciproque tient ces transparences pour autant de remontées célestes, conçues alors comme le résultat de l'enlèvement successif des mêmes « tuniques [22] » et dont l'état limite de dépouillement s'identifie à

celui des sigles. Au-delà de cet état il ne saurait être parlé de Livre révélé.

Les sigles sont, dans la nuit descendante de la prédestination — c'est-à-dire dans le Coran —, la promesse ou les prémices de la « nuit de l'ascension », *laylatu'l-mi'râj,* durant laquelle le Prophète a pu s'abstraire de sa forme créée pour réintégrer le plan originel céleste qu'il n'avait jamais quitté en réalité et dont il n'était apparemment séparé que par l'épaisseur du voile (*shiddatu'l-ḥijâb :* Al-Qâshânî) de la Révélation.

On peut dire encore que les sigles sont la partie du Livre qui garde quelque chose de l'état céleste dans lequel se trouvait la Révélation tout entière avant sa « descente » dans Mohammed. Les sigles figurent dans le Coran comme autant de points de repère d'un tel état. Les sigles sont autant d'« yeux » ouverts sur le Ciel dans le corps livresque de la Révélation. Ils témoignent, dans l'objet même de la prophétie descendue dans Mohammed, de la potentialité de l'ascension. Ils sont les signes et l'annonce du *mi'râj* au sein même du *tanzîl*[23].

3.

Coran ouvert et Coran fermé

« Limites livresques » de la Révélation

La Parole s'est faite Livre. Dans ce Livre seuls les sigles, par exception, n'ont cédé de leur « transparence » céleste initiale que la part juste nécessaire pour y avoir place et y être consignés. Au regard du Ciel, la Révélation s'est enfermée dans des limites livresques ; elle n'est restée « ouverte » et relativement affranchie de la transformation littérale que dans les sigles ; « marquetant » dans le texte du Coran comme autant d'« ouvertures », *fawâtiḥ,* divines.

Réciproquement, au regard de l'homme, le Livre est « ouvert » partout où a eu lieu l'« adéquation » du Message, *Risâla,* et de l'Envoyé, *Rasûl ;* les sigles — seule part inexplicable et « fermée » en tant que « vestige » (*rasm :* Ibn Kollâb) du Verbe — devenant alors les « sceaux des sourates », *khawâtim as-suwar.*

A propos des « limites livresques » de la Révélation, il convient de rapporter la « tradition » suivante : il y a, entre les deux ais, *lawḥân,* ou les deux couvertures, *daffatân,* du Livre un intervalle *occupé* par la Parole de Dieu.

Les deux couvertures, comme deux paumes entrouvertes, ont été dépositaires de la Révélation qui s'y est glissée et enfermée à l'abri de la profanation. On sait que, suivant la *Sîra* (vie de Mohammed), le Prophète recevait la Révélation recouvert ou enveloppé d'une couverture. Cette circonstance est rappelée deux fois dans le Coran en des tournures identiques mais en des termes différents : *O enveloppé, muzzamil* (LXXIII.1) ; *O couvert d'un manteau, muddaththir* (LXXIV.1). Cette double mention évoque les deux couvertures du Livre : semblables de forme mais non de fonction, l'une couvrant — et découvrant — l'Ecriture, l'autre la recouvrant — ou la « révélant », suivant le sens premier de ce mot. Cependant, qu'il s'agisse de la couverture de Mohammed ou de celle du Coran, elles se rapportent l'une et l'autre au même mystère, ou plutôt à deux de ses modalités à savoir, d'une part, ce dont l'homme se trouve

« auréolé » du fait de la prophétie et, d'autre part, ce dont le Livre se trouve « voilé » du fait de la Révélation.

La couverture est encore une matérialisation du seuil du sacré. Dans le Coran, elle supporte la « Liminaire », *al-fâtiḥa,* première sourate inscrite traditionnellement *en verso* de page, sur la face intérieure, par conséquent, de cette « porte » du Livre qu'est la couverture. De même que la formule de la *Basmala* est associée à la *Fâtiḥa,* qu'elle inaugure, résume — selon un *ḥadîth* célèbre — et remémore devant chacune des autres sourates, la formule conjuratoire de l'*isti'âdha :* « Je me réfugie en Dieu contre Satan le lapidé » — prononcée, notamment, par le récitant lorsque, tenant le Coran, il va commencer à lire — peut être associée à la couverture du Livre sacré. Si les deux couvertures défendent la sacralité du texte « du dehors », les deux dernières sourates CXIII et CXIV, appelées « les deux préservatrices », *al-mu'awwidhatân* (mot de la même racine que *isti'âdha*), la défendent en quelque sorte « du dedans », en vertu d'une symétrie entre valeurs extrinsèque et intrinsèque comparable à celle évoquée plus haut, à propos des deux termes des sourates LXXIII et LXXIV.

Ajoutons que *Fâtiḥa* et *Mu'awwidhatân* ont pour trait commun de n'avoir point fait originellement partie de la Révélation : elles ne figuraient pas dans le recueil d'Ibn Mas'ûd ; on peut les assimiler plutôt à des psaumes (L. Massignon) que la liturgie a fait adjoindre au Texte révélé[24].

En tant que *khawâtim as-suwar* les sigles sont aux sourates dans le même rapport que la couverture du Coran à son texte ; comme la couverture assure la protection des feuillets, les sigles assurent celle des sourates. Physique dans le premier cas, cette protection est d'un ordre supérieur dans le second ; elle évoque en particulier les rites et formules théurgiques. Les *khawâtim* (pluriel de *khâtam,* « sceau », « cachet ») désignent, d'ailleurs, certaines formes de talismans ou certaines inscriptions couramment employées dans la confection des amulettes. Celle-ci est permise moyennant certaines conditions. Une telle amulette est, essentiellement, une « protection » ; le nom qu'on lui donne au Maghreb : *hirz,* vient d'une racine signifiant « préserver », « garder avec soin », « mettre à l'abri ».

Cette idée de préservation repose sur la croyance à la vertu dite « magique » de fragments du Coran : sigles, versets, Noms divins... L'usage « populaire », même s'il présente certaines déviations et s'il n'exprime qu'une conception déformée et réduite à ses éléments les plus vulgaires, n'en atteste pas moins un sentiment très vivace de la transcendance du contenu du Coran et des sigles en particulier. Si

l'usage « populaire » leur a reconnu ce pouvoir propitiatoire lorsqu'ils sont *détachés* du Coran, il faut admettre qu'ils possèdent *également* — sinon *a fortiori* — ce même pouvoir lorsqu'ils font corps avec lui. Le terme de *khawâtim as-suwar* trouve ainsi toute sa propriété : les sigles cèlent et scellent l'Ecriture en interposant une barrière protectrice — faite, si on peut dire, de silence sacré puisqu'ils sont non vocalisés — entre l'entité coranique, fixe et incantatoire, et le monde extérieur, agité et plein de bruit.

Cette fonction isolante des sigles fait penser aux « encadrements » rituellement tracés pour maintenir dans un certain « ordre[25] », à l'abri de la subversion, l'espace ou, d'une manière générale, le contenu qu'ils circonscrivent. C'est à ce souci d'« encadrement » que répondent les « bordures » plus ou moins richement dessinées autour des textes anciens et, particulièrement, du Coran. L'application et l'intention décoratives se sont affirmées après coup en produisant un effet esthétique qui a pu faire perdre de vue l'intention première.

Furqân et Qur'ân

Nous avons vu qu'au double « pouvoir » des sigles d'ouvrir et de fermer — l'ouverture pour la Révélation étant fermeture pour l'homme et réciproquement — s'attachent des dénominations différentes.

A l'idée d'« ouverture » répond le nom de *fawâtiḥ* (pluriel de *fâtiḥa,* d'une racine signifiant : « ouvrir », « commencer », « inaugurer », « dévoiler ») ; à l'instar de la sourate « liminaire » *Fâtiḥa,* qui « ouvre » le Coran, les sigles ont une fonction analogue en tête de certaines sourates. Les *fawâtiḥ* sont aussi les « initiales » — *awâ'il.*

A l'idée de « fermeture » répond le nom de *khawâtim* (d'une racine de sens exactement contraire à la précédente : « sceller », « finir », « terminer », « cacher »).

Si les sigles sont des clés — ou des lettres clés —, le Coran, auquel elles s'appliquent, doit se concevoir à la fois comme « ouvert » et « fermé ». Effectivement le Livre sacré comporte ce double aspect et nombreuses en sont les allusions[26].

L'appellation de *âyât du Livre,* appliquée communément aux versets, n'est pas exclusive et concerne en de nombreux cas les sigles eux-mêmes : X.1, XII.1, XIII.1, XV.1, XXVI.2, XXVII.1, XXVIII.2, XXXI.2... Sigles ou versets[27] ces *âyât* sont qualifiées. L'insistance mise dans le Coran à cette qualification force l'attention

sur elle. Derrière le camaïeu des mots coraniques on peut déceler et suivre le cheminement et le prolongement de l'idée d'« ouverture » dans celles de « séparation », « dispersion », « exposition » et, conjointement, celle de « fermeture » dans celles d'« union », « concentration », « occultation ».

L'idée-mère de « séparation » est fréquemment mentionnée ; ceci s'explique logiquement par le fait que, pour un Livre, la perspective est la transmission. Qui dit transmission dit développement suivant une multiplicité d'expressions, exposition analytique et démonstration en vue d'une claire intellection et de l'évidence [28]. Par-delà son extension dans l'idée d'intellection, l'idée de séparation connote celle de révélation, ainsi qu'il ressort de l'association significative au verset XVII.106 des verbes *faraqa* (« fendre », « partager », « discerner » : *farqanahu, Nous l'avons* [le Coran] *fragmenté*) et *nazala* (« descendre », traditionnellement employé pour exprimer la « descente », *tanzîl,* de la Parole divine), association dont le substantif *Furqân,* la « Discrimination », fait en quelque sorte la synthèse [29]. Ces quelques repères donnent la « dérivation » sémantique suivante :

ouverture → séparation → intellection → *Furqân*

Par contre, l'idée-mère d'« union » est peu mentionnée ; elle est essentiellement exprimée par l'adjectif *mutashâbihât* qui recouvre les idées de « ressemblance » et d'« ambiguïté [30] ». Ces *âyât mutashâbihât,* dites encore *âyât* « énigmatiques [31] » et « divines » — en vertu de la conception « analogique », *tashbîh* [32], de la nature de Dieu — sont par excellence les sigles : marques « missionnées » de Dieu témoignant du mystère de la Prophétie ainsi que de la nature « incohérente » et « incompréhensible » — entendons : manquant de « clarté » pour la communauté des hommes — de la Révélation. Les sigles constituent proprement le *Livre scellé, kitâb maknûn* (LVI.77), « épelé » au Prophète « illettré », *ummî,* autrement dit « irresponsable » de cette modalité de révélation inaccessible et incommunicable qu'il reçoit sans intermédiaire [33] et subit passivement et « virginalement » et dont l'aboutissement est le *Qur'ân* [34].

La première « dérivation » se complète ainsi par la suivante :

fermeture → union → mystère → *Qur'ân*

Ainsi s'ordonnent symétriquement deux « séries » conceptuelles. Il ne faut pas les voir comme s'appliquant intangiblement la première aux versets et la seconde aux sigles mais, au contraire, comme étant susceptibles d'une certaine « réversibilité ». C'est le cas,

notamment, lorsque les lettres des versets sont qualifiées de *mu'allafa,* « en composition » (d'une racine signifiant « lier », « joindre » — Al-Ḥallâj, *Akhbar,* § 34 : « Le Coran exprime toute science. Et le Coran s'exprime dans les lettres mises en composition ») et, inversement, les sigles de *muqatta'a* « isolées » (d'une racine signifiant « couper » — Tirmidhî : *Khâtm al-awliya',* § 139 : « Les lettres isolées sont la clef de tout Nom d'entre les Noms divins. ») Cf. également textes 3 et 6. Dans ce cas, la « coagulation » est solidarisée à la perspective temporelle et terrestre qui est, comparativement, celle des versets révélés pour les hommes, et l'état contraire, la « dissolution », à la perspective intemporelle et céleste, qui est celle des sigles considérés, dans le Coran, comme autant d'attestations de son origine supra-humaine.

En résumé, on peut dire que les sigles — schématiquement le *Qur'ân* —, ont, d'une part les qualités du mode manifesté : clarté, évidence, compréhensibilité... par rapport au Principe — qui polarise alors les qualités contraires — ; et, d'autre part, les qualités du mode principiel : ambiguïté, incompréhensibilité... par rapport à la manifestation. Ou encore, que les sigles sont « finis » au regard de l'Absolu — schématiquement : *Umm al-kitâb,* la « Mère du Livre »[35] — et « infinis » au regard des versets — schématiquement : le *Furqân.*

La médiation des sigles

Les sigles sont le terme médiateur entre le Verbe divin et le Coran. Ils sont un degré intermédiaire entre le Principe — Dieu symbolisé par un Nom suprême — et la manifestation — différenciation de ce *même* Nom, conformément à l'« économie » du Message révélé, disposé en forme de Livre d'où le nom de *sûra :* sourate, littéralement « rang », pour désigner un « chapitre » du Coran c'est-à-dire un ensemble de choses disposées en ordre ou en un certain ordre (suivant une dérivation de sens comparable à celle de son doublet sanscrit *sûtra :* « fil » et « chapitre » du Véda).

L'image du fil suggère celle du tissage symbolique du texte sacré : le texte « linéaire »[36] du Coran, la sourate, est la trame, statique et continue, déployée suivant l'ampleur des possibilités humaines d'intellection. Sur cette trame les sigles viennent s'intersecter comme autant de fils de « chaîne » ne laissant qu'un point — au double sens de « point » et de « nœud » — sur le fil, ce qui exclut toute possibilité de développement et rend compte de l'instantanéité de l'impact divin.

On peut « universaliser » la perspective en considérant les sigles

comme autant de foudroiements venant, en quelque sorte, se surimposer, en Mohammed, au Message « descendu » globalement sous une forme horizontale et cristallisée. Si on représente la *nuit de la prédestination* par un triangle, le sommet est la totalité indifférenciée du Verbe, la base est la sourate et la hauteur, abaissée du sommet à la base, l'éclair vertical des sigles dont la fulguration fait éclater « la formidable pression (*ḥaraj*, VII.2) de la Parole céleste » supportée muettement comme un fardeau (*wizr*, XCIV.2) par le Prophète.

Les sigles présentent ainsi une fonction d'intermédiaire inhérente à leur rôle de « grilles [37] » opérant une sorte de « tamisation » de la Parole divine — comparable à celle des grâces tombant sous forme de pluie de l'océan du Ciel — qui la réfracte en une indéfinité de mots dans le Coran.

Commentaires coraniques
Extraits du *Ruḥ al-bayân*

Sourate II, verset II.1 : *Alif Lâm Mîm.*

Texte 1

Si tu demandes pourquoi (la sourate de) la Vache commence par Alif Lâm Mîm alors que la (sourate) *Fâtiḥa* (commence) par une particule claire et sûre, voici la réponse donnée par Suyûṭî — qu'Allâh répande sur lui Sa miséricorde — dans *Al-Itqân :* « Au sujet du commencement de (la sourate de) la Vache par (le sigle) *Alif Lâm Mîm* je dis : si la (sourate) *Fâtiḥa* commence par une particule claire et sûre pour tous de sorte que nul ne puisse arguer de son (in-)compréhensibilité alors que (la sourate de) la Vache (commence) par (une particule de qualité) contraire, à savoir par une particule équivoque dont l'interprétation (ésotérique), *ta'wîl,* échappe (à l'entendement), c'est pour enseigner les degrés (du Coran) aux hommes doués d'intelligence et de sagesse, pour (leur faire prendre conscience de) leur faiblesse et leur faire scruter et méditer ces *âyât*... »

Texte 2

Sache qu'ils (les exégètes) ont traité de ces (sigles dits) *fawâtiḥ* précieux et de leur signification. On dit qu'ils font partie des Sciences ésotériques et des secrets voilés, autrement dit des *mutashâbih* dont Allâh détient la connaissance exclusive. C'est le secret du Coran. Nous croyons au (sens) clair (des sigles) et nous en réservons la connaissance à Allâh Très Haut...

Texte 3

Alif (c'est) Allâh, Lâm (c'est) *Laṭîf* (le Bon), Mîm *Majîd* (le Glorieux) d'où (*Alif Lâm Mîm* veut dire) : « (Je suis) Allâh, le Bon, le

Glorieux ». De même, la Parole d'Allâh Très Haut : *Alif Lâm Râ* (veut dire) : « (Je suis) Allâh, Je vois » et *Kâf Hâ Yâ 'Ayn Çâd :* « (Je suis) Allâh le Généreux, le Guide, le Sage, le Savant, le Véridique. » De même Sa Parole *Qâf* veut dire qu'Il est Celui qui décrète, le Victorieux, et *Nûn* qu'Il est la Lumière, l'Assistant. Il s'agit (dans ces exemples) de lettres « isolées » qui proviennent toutes de (l'initiale de) l'un des Noms d'Allâh Très Haut. Or, le fait de se contenter (de prononcer) la lettre (initiale) du mot est courant en arabe ; par exemple, lorsque le poète dit : « Je lui ai dit : " Arrête-toi " » *(qîfî)* et elle a dit : *« q... »,* c'est-à-dire : « Je m'arrête. »

Texte 4

On a dit que ces lettres ont été énoncées au début de certaines sourates pour suggérer que le Coran est composé des lettres (de l'alphabet) : A, B, T, Th... Certaines d'entre elles se présentent isolément et certaines en groupe pour prévenir ceux que le Coran a mis au défi (de produire un Livre semblable) et leur faire observer qu'il est constitué des (mêmes) éléments avec lesquels ils composent leur propre langage. Si le Coran n'était pas hors de portée des hommes, s'il ne descendait pas du Dispensateur (littéralement : Créateur) des Pouvoirs et des Décrets, ils auraient pu en produire un de semblable. Telle est (l'explication) vers laquelle penchent les avis autorisés.

Texte 5

Il y a là cependant (matière à) réflexion car on peut déduire de cette explication que les lettres dont il s'agit sont dépourvues de sens et de mystère. Or, le Prophète, sur lui la Paix, ayant reçu la science des Anciens et des Modernes, on peut admettre que (le sigle) *Alif Lâm Mîm* et toutes les lettres isolées (des autres sigles) ont quelque chose qui les assimile aux conventions secrètes (passées) entre deux amis au moyen de lettres dont la clé (cryptographique) n'est connue que d'eux seuls. Allâh Très Haut aurait passé une telle convention avec Son Prophète, sur lui la Paix, — en un temps (si court) qu'aucun Ange « rapproché » n'aurait pu en pénétrer le contenu, non plus qu'aucun Prophète « envoyé » — pour s'entretenir avec lui, à l'aide de ces (sigles), par la bouche de (l'Archange) Gabriel, sur lui la Paix, de secrets et vérités (transcendantes) dont la clé n'était connue ni de (l'Archange) Gabriel ni de personne d'autre.

Ce qui confirme une telle (explication) est ce qui a été rapporté dans les Annales à propos de la descente de (la bouche de l'Archange) Gabriel, sur lui la Paix (lors de la révélation au Prophète), de la Parole d'Allâh Très Haut : *KHY'Ç*. Lorsque (l'Archange) Gabriel dit Kâf le Prophète, sur lui la Paix, ajouta : « Je sais. » Lorsqu'il dit Hâ, il ajouta : « Je sais. » Lorsqu'il dit Yâ, il ajouta : « Je sais. » Lorsqu'il dit 'Ayn, il ajouta : « Je sais », et lorsqu'il dit Çâd, il ajouta : « Je sais. » (L'Archange) Gabriel, sur lui la Paix, demanda alors (au Prophète) : « Comment sais-tu quelque chose que je ne sais pas moi-même ? »

Texte 6

Le cheikh Al-Akbar[38], que sa mémoire soit sanctifiée, a dit au début de son Commentaire (à propos du passage coranique) *ALM, c'est le Livre...* (III.1) : « La raison pour laquelle Allâh Très Haut a fait descendre en tête de (certaines) sourates des lettres " inconnues " est la suivante : lors de la " descente " du Coran, les Arabes étaient en train de bavarder futilement. (Allâh), qu'Il soit glorifié, a fait descendre (les sigles), par (l'effet de) Sa Sagesse, afin de piquer leur curiosité sur ce qu'Il faisait descendre alors qu'ils entendaient des (paroles) qui leur étaient inconnues. (En effet) les êtres sont attirés par nature par tout ce qui est extraordinaire et inaccoutumé. (Les Arabes) cessèrent donc leurs paroles oiseuses, se tournèrent vers les sigles et les écoutèrent attentivement. Le but, qui était de leur faire écouter ce qui vient (du texte révélé) à la suite de ces lettres descendues d'Allâh Très Haut, fut ainsi atteint ; (c'est-à-dire que) leur curiosité fut incitée à réfléchir sur les rapports existant entre les lettres de l'alphabet qu'(Allâh) a produites isolément et les paroles qui les suivent. En rendant la connaissance de ces lettres inaccessible Allâh a éloigné un grand mal en raison de l'entêtement (des Arabes), de leur insolence et de leurs paroles oiseuses. C'est (donc) une marque de la Miséricorde d'Allâh, qu'Il soit glorifié, envers les croyants et de Sa Sagesse. » Ici finit la parole...

Texte 7

Certains initiés ont dit : « Tout ce qui a été dit en fait d'explication des (sigles) par réflexion ou observation (est pure) conjecture de la part de leurs auteurs. Il n'y a de vérité que chez celui auquel Allâh Très Haut a dévoilé ce qu'Il se propose (de dire) par ces (sigles). »

Texte 8

L'humble compilateur de ces connaissances et de ces subtilités, qu'Allâh récompense ses efforts et répande sur lui Ses bienfaits, a dit : « Mon Cheikh, homme parfait entre tous, a dit en marge de son livre (intitulé) *Al-Lâ'iḥât al-baraqiyyât,* après avoir cité diverses vertus du (sigle) *Alif Lâm Mîm* selon la Vérité : " Dans (l'explication de) semblables (termes) *mutashâbih* les pieds de ceux qui se sont écartés de la Science ont glissé et parmi ceux qui sont *enracinés en la Science* les uns sont restés dans l'embarras, les autres se sont abstenus (de tout commentaire) par respect pour Allâh Très Haut et, loin de contester, ont dit : *Nous croyons à cela. Tout émane de notre Seigneur.* D'autres ont interprété mais en s'éloignant du sens désiré et en se fourvoyant de plus en plus. Cependant leurs (interprétations) sont susceptibles d'approbation au regard de la Loi divine et acceptables au regard de la Religion et de l'Intelligence.

" *Ne s'amendent que ceux doués d'esprit* (car ils comprennent) le dessein réel d'(Allâh) par les suggestions, inspirations et informations qu'Allâh Très Haut leur accorde personnellement par distinction d'avec les autres (hommes). Une (telle) élection est éternelle puisqu'elle émane d'Allâh et non de leur propre réflexion ou de leur intelligence (et) résulte exclusivement de la Grâce d'Allâh et de Son inspiration. " (Ainsi) se terminent ses nobles paroles, que sa pensée subtile soit sanctifiée. »

Texte 9

'Abd er-Raḥmân al-Bisṭâmî, que sa pensée soit sanctifiée, auteur des *Fawâ'iḥ al-miskiyyat,* a dit dans l'ouvrage (intitulé) *Baḥr al-wuqûf :* « Certains Prophètes ont connu les secrets des lettres isolées par Révélation " dominicale " et inspiration de l'Eternel ; certains saints par intuition claire et lumineuse et par sublime grâce spirituelle ; certains savants, enfin, par transmission authentique et par juste intellection. Tous ont livré à leurs amis certains secrets soit en les leur dévoilant ou leur laissant voir, soit en les leur confiant par écrit ou par définition correcte. Mais Allâh Très Haut a tenu celée la connaissance des secrets des lettres à la plupart des gens de cette nation en raison des sentences divines et des (implications d'ordre) " dominical " qu'elles contiennent. Il a tout au plus permis aux plus (favorisés) de connaître quelques secrets contenus dans une composition particulière (de ces lettres) prégnante de diverses applications et déterminations dans les mondes d'en-haut et d'ici-bas... »

Texte 10

Dans les *Ta'wîlât* (du Cheikh) Najm (ed-Dîn il est dit) : « Les attitudes de la prière mentionnées dans le Coran sont au nombre de trois : 1° (la position) " debout ", *qiyâm,* conformément à la Parole d'Allâh Très Haut : *Et tenez-vous debout envers Allâh en faisant oraison* (II.238), 2° (la position) " inclinée ", *rukû',* conformément à Sa Parole : *Inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent* (II.43) et 3° (la position) " prosternée ", *sujûd,* conformément à Sa Parole : *Prosterne-toi et approche-toi* (XCVI.19). Ainsi l'Alif de *Alif Lâm Mîm* indique la position debout, le Lâm indique la position inclinée et le Mîm indique la position prosternée. Ceci signifie qu'Allâh Très Haut répondra à celui qui récite la sourate *Fâtiḥa* — entretien confidentiel du serviteur avec Allâh dans la prière, elle-même ascension des croyants — en lui accordant la conduite (spirituelle) qu'Il lui a demandée en disant : *Conduis-nous* (I.6). »

Sache en outre que les *(âyât) mutashâbihât* comptent au même titre que les *(âyât) muḥkamât* au regard de la récompense (annoncée) pour la cantilation du Coran selon ce qu'a rapporté Ibn Mas'ûd, que Dieu soit satisfait de lui : « Le Prophète, qu'Allâh le bénisse et le salue, a dit : " Celui qui récitera une lettre du Livre d'Allâh aura fait une bonne action et chaque bonne action (sera comptée pour) dix (bonnes actions) semblables. Et à ce sujet je ne dis pas que *Alif Lâm Mîm* sont (à compter pour) une seule lettre mais (au contraire) qu'Alif (vaut) une lettre, Lâm une lettre et Mîm une autre lettre de sorte que (le sigle) *Alif Lâm Mîm* (vaut) neuf lettres " » (en comptant le nombre de lettres entrant dans la composition du nom de chaque lettre).

Sourate III, verset III.1 : *Alif Lâm Mîm.*

Texte 11

L'Alif indique Allâh, le Lâm *al-Laṭîf* (le Bon) et le Mîm *al-Majîd* (le Glorieux).

Sourate III, verset III.7 : ... (âyât) *mutashâbihât*...

Texte 12

... (*âyât*) qui comportent des sens équivoques qui ne se distinguent pas les uns des autres quant au (sens) final (que ces *âyât*) se proposent (d'exprimer). La chose n'est claire que par l'examen minutieux et la réflexion profonde. Car l'ambiguïté s'applique en réalité au sens ; l'épithète « ambiguë » a été appliquée aux *âyât* selon l'usage (qui consiste à prendre) la qualité du « signifiant », *dâll,* pour la qualité du « signifié », *madlûl.*

Sache qu'un mot peut comporter un ou plusieurs sens. Dans le premier (cas) il s'agit du *naçç* (mot « univoque ») comme dans la Parole d'Allâh Très Haut : *Votre divinité est une divinité unique* (XVI.23). Dans le second (cas) — qui met en cause la relation entre signifiant et signifié — ou bien le signifié a même sens (que le signifiant) ou bien il a un sens différent. Dans la première (hypothèse) (on a affaire) au *mujmal* (sens « global ») comme dans la Parole d'Allâh Très Haut : *trois menstruations* (II.228). Dans la deuxième (hypothèse), en rapport avec le *râjih* (sens « préférable »), (on a affaire) au *ẓâhir* (sens « évident ») comme dans la Parole d'Allâh Très Haut : *Et n'épousez point celles des femmes qu'ont épousées vos pères* (IV.22) et, en rapport avec le *marjûh* (sens « préféré »), (on a affaire) au *mu'awal* (sens « interprété ») comme dans la Parole d'Allâh Très Haut : *La main de Dieu étant* [posée] *sur leurs mains* (XLVIII.10).

Le *naçç* et le *ẓâhir* (font partie) tous deux du *muḥkam* (sens « clair »), le *mujmal* et le *mu'awal* (font partie) du *mutashâbih.* C'est ainsi qu'à la Parole d'Allâh Très Haut : *Et quelque part que vous vous tourniez là est la face d'Allâh* (II.115) répond la Parole d'Allâh Très Haut : *Où que vous soyez tournez votre face dans Sa direction* (II.144).

Allâh a fait le Coran tout entier *muḥkam* ainsi qu'il est dit dans Sa Parole : *ALR, Livre dont les âyât ont été confirmées* (*uḥkimat*) (XI.1) ; ce qui signifie qu'il est entièrement « vrai », qu'il ne contient aucun doute et qu'il est « perfectionné », qu'il ne contient nulle contradiction et qu'il est exempt de tout vice ou de toute abrogation.

Allâh l'a fait tout entier *mutashâbih* ainsi qu'il est dit dans Sa Parole : *Un Livre semblable* (*mutashâbihan*) (en ses parties) *aux « répétées »* (XXXIX.23), c'est-à-dire (un Livre) dont les (parties) sont comparables les unes aux autres pour ce qui est de la validité du sens, de la perfection du style et de la véracité du contenu.

Et Il a fait une partie *muḥkam* et une (partie) *mutashâbih,* dans ce verset, comme il a été (dit) plus haut. Cependant Allâh n'a pas fait tout le Coran *muḥkam* parce que (d'une part) l'ambiguïté

(contient) une épreuve qui permet de distinguer ceux qui restent fermes dans le Vrai et ceux qui tremblent — c'est le cas, par exemple, de l'épreuve des fils d'Israël sommés de se jeter dans le fleuve pour suivre leur Prophète —, et parce que (d'autre part) la réflexion sur l'ambiguïté et le raisonnement pour découvrir le Vrai impliquent une grande récompense et une haute faveur auprès d'Allâh.

Sourate III, verset 7 : *... excepté Dieu et ceux enracinés en la Science...*

Texte 13

Nul ne parvient à l'interprétation véritable qu'il convient de donner aux *âyât* excepté Allâh et ses serviteurs qui sont *enracinés en la Science,* c'est-à-dire qui la possèdent positivement et qui y font autorité ou qui s'en remettent à un texte décisif.

Certains exégètes arrêtent (la phrase) aux mots *excepté Dieu* et commencent (une nouvelle phrase) aux mots *Et ceux enracinés en la Science disent : Nous croyons à cela.* Selon leur point de vue c'est Allâh seul qui détient la science et la connaissance du sens caché contenu dans les (passages) *mutashâbihât* de Ses *âyât.* C'est le cas (par exemple) du nombre des Archanges (gardiens de l'Enfer : *Zabâniyya,* XCVI.18) indiqué dans Sa Parole : *Et sur elle* (la *Saqar :* Feu de l'Enfer, (veillent) *dix-neuf* (Archanges) LXXIV.30) ; (le cas) de la durée du monde d'ici-bas, de la date du Jour du Jugement dernier, du jeûne, du nombre de génuflexions des cinq prières journalières.

Cependant la première « lecture » (*excepté Dieu et ceux...*) est (seule) à prendre en considération car Allâh Très Haut n'a fait descendre aucun passage du Coran dont Ses serviteurs n'auraient pu tirer profit ou dont Il n'aurait pas montré le sens qu'Il a voulu (exprimer). Evidemment si (le sens des passages) *mutashâbih* n'était connu que de Lui seul il nous faudrait (reconnaître le bien-fondé) des assertions des détracteurs (de cette « lecture »).

Par ailleurs, peut-on dire que l'Envoyé d'Allâh, sur lui la Paix, ne connaissait pas (le sens des passages) *mutashâbih ?* Et si on admet qu'il le connaissait, malgré la Parole d'Allâh Très Haut affirmant : *... Et nul ne connaît l'interprétation excepté Dieu...* on admettra (également) que les Maîtres (*rabbâniyyûn,* cf. III.79, V.44) d'entre ses Compagnons le connaissaient aussi.

Si (par contre) le Prophète, sur lui la Bénédiction et la Paix, ses Compagnons et les savants *enracinés en la Science* ne l'avaient pas connu et avaient dit : « Sa connaissance n'appartient qu'à notre Seigneur », ils n'auraient pas eu plus de mérite que les ignorants qui

affirment tous la même chose. C'est ainsi qu'ils disent : « Les exégètes n'ont cessé jusqu'à ce jour d'expliquer et d'interpréter chaque verset sans qu'on puisse constater qu'ils aient compris quoi que ce soit du Coran. » Ils disent encore : « Ceci est *mutashâbih,* nul ne le comprend excepté Dieu » alors qu'ils se piquent d'expliquer le sens occulte des lettres de l'alphabet !

NOTES

1. Nous serions inexcusable de ne pas signaler le livre de Paul Nwyia *Exégèse coranique et langage mystique,* Beyrouth 1970, qui nous est parvenu alors que cet essai était terminé et dont nous avons dû nous borner à citer *in extremis* quelques passages convergents avec notre propos. Sans pouvoir insister ici sur l'importance et le contenu de l'ouvrage, nous voudrions souligner cependant l'effort de compréhension de l'auteur en faveur des commentaires ésotériques du Coran et les distances prises à l'égard des positions de la science officielle, notamment en ce qui concerne la traduction des *âyât* en général et des *mutashâbihât* en particulier. La contribution de Paul Nwyia nous a agréablement changé des exégèses uniformément conformistes et rationalistes des orientalistes en place. Nous tenons à le remercier pour ce livre ouvert et courageux.

2. Et non 28, comme l'ont affirmé certains (y compris, à notre surprise, L. Massignon : *La Passion d'Al-Hallâj,* p. 590, qui n'a pas corrigé cette donnée dans la réédition de son grand livre) qui ont cru, sans doute, pouvoir y déceler une correspondance avec les 28 lettres de l'alphabet arabe. Peut-être ont-ils compris Nûn, le sigle de la sourate LXVIII, comme un nom (*nûn* signifie « poisson »), *Dhû'l-nûn,* l'homme au poisson, est Jonas, effectivement mentionné dans cette sourate. Quoi qu'il en soit, le nombre de 29 sigles est irréfutable.

3. En particulier, les commentaires ésotériques du Coran dont les recueils les plus réputés sont celui d'Ismaël Ḥaqqî de Brousse (1652-1724) intitulé *Rûḥ al-bayân* (réédition Baghdâd 1970), utilisé ici, et celui d'Al-Qâshânî, longtemps attribué à Ibn Arabî, auquel nous avons eu également recours grâce à la présentation des passages sur les sigles due à M. Valsan (*Etudes traditionnelles,* n° 380-385).

4. Louis Massignon in *La philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique, Mémorial Avicenne,* IV, p. 1-18. Cette étude concerne la *Risâla Nayrûziya sur la signification des lettres de l'alphabet contenues dans les initiales de certaines sourates du Coran* dans laquelle Avicenne explique les sigles coraniques « comme des formules de serment attestant certaines des idées abstraites » auxquelles il identifie chacune des lettres de son « alphabet philosophique ».

5. Technique spéculative fondée sur la valeur numérique des consonnes arabes. Pour certaines consonnes (Sîn, Çâd, Shîn...), cette valeur est différente au Maghreb et en Orient, ce qui n'est pas fait pour clarifier une question déjà passablement embrouillée. Partout où il en était besoin, nous avons indiqué cette valeur. Cf. tableau p. 110 de notre livre *Phonèmes et Archétypes* et L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* p. 98-101.

6. *Hadîth* d'Artât rapporté par Na'îm et Tabarî et signalé par L. Massignon : *L'Homme parfait en Islâm et son originalité eschatologique, Eranos Jahrbuch,* 1947, à qui sont empruntés certains détails. Comme on le voit d'« idéogrammes » les sigles se réduisent alors à de simples « chronogrammes ». C'est ainsi que Muqâtil pourra dire, à propos du verset III.7, que le sens des *âyât mutashâbihât* a été rendu équivoque *pour* les Juifs qui cherchaient à supputer

le temps que durerait l'Islâm ; pour lui, les *enracinés en la Science* sont « ceux qui ont étudié la Thora, c'est-à-dire 'Abd Allâh Ibn Salâm et ses compagnons d'entre les gens de la Thora qui se sont faits croyants ». (Nwyia, *op. cit.*, p. 65).

7. 903 est la somme des quatorze lettres de l'alphabet entrant dans la composition des sigles, nombrées suivant la valeur en usage au Maghreb. En adoptant la valeur en usage en Orient la somme est 693.

8. Ceci permet de comprendre que les individualités ou écoles ayant fait allusion aux sigles aient été accusées ou soupçonnées d'hétérodoxie. Il s'agissait, dans la plupart des cas, d'ésotérisme ce qui est tout le contraire : que ce soit — pour ne citer que les essentielles — Tirmidhî, Sahl Tustarî et les Sâlimiyya, Al-Ḥallâj et Ibn Sam'ûn, Ibn Sînâ, Muhyi'd-Dîn Ibn Arabî, Abd ar-Razzâq al-Qâshânî ; sans oublier Al-Bûnî.

9. Nous employons le mot « équivoque » parce qu'il rend compte de la nuance péjorative que les littéralistes attachent à cette phrase du fait de la « déviation », *zaygh*, et pour qu'on ne puisse nous taxer de partialité.

10. *fitna*. Ce terme contient diverses nuances que le mot « trouble » paraît le mieux rendre en français : l'idée de « désordre » y double celle de « séduction », « tentation », « égarement ».

11. Tabarî, codifiant les attitudes possibles de l'exégèse à l'égard des *mutashâbihât* (ou encore *mubhamât*, terme non coranique de sens très voisin), distinguera entre les passages inaccessibles à l'entendement humain dont le sens n'est connu que de Dieu — cas des sigles — et les passages qui peuvent être élucidés en se fondant sur une explication traditionnelle remontant au Prophète (Blachère, *Introduction au Coran*, p. 232-234).

12. Comme on peut s'y attendre le texte officiel du Coran confirme cette « lecture » littéraliste par la présence d'un mîm minuscule à la fin de la proposition *Et nul ne connaît l'interprétation* (des *âyât*) *excepté Dieu*. Ce mîm, abréviation du mot *lâzim*, « nécessaire », indique qu'une pause est *nécessaire* en cet endroit du texte pour éviter un contresens. Cette césure ainsi prévue et surajoutée à l'intention des lecteurs est contestée par les ésotéristes. Il faut remarquer que le signe employé n'est pas celui de la pause « absolue », indiscutée, normalement marquée par un ṭâ minuscule, abréviation du mot *muṭlaq*, « absolu ».

13. *ijtihâd* (surtout appliqué au domaine « jurisprudentiel » exotérique). L'« effort » est assorti d'un recours au raisonnement par analogie, *qiyâs*, fondé sur un texte sacré, ce qui le distingue de l'attitude conjecturale.

14. Cf. sur cette « lecture » ces lignes convergentes de Haydar Amolî (trad. H. Corbin in *Trilogie ismaélienne*, p. 99) : « ... (Jésus a dit) nous vous apporterons le *tanzîl* [littéralement la « descente » du Coran ; ici, spécialement, la lettre de la Révélation coranique] ; quant au *ta'wîl* [l'interprétation ésotérique du Coran, par opposition au *tafsîr* et au *tanzîl*, les interprétations exotériques], le Paraclet vous l'apportera à la fin des temps. Le Paraclet, dans la terminologie des Chrétiens, c'est le Mahdî. C'est donc là établir qu'il apportera le *ta'wîl* du Coran et (de) son *tanzîl*, parce que le Coran comporte un exotérique et un ésotérique, un *ta'wîl* et un *tafsîr*, un sens clair et un sens symbolique (*mutashâbihan*). Comme l'a dit le Prophète, le Coran a une surface (*ẓahran*) et une profondeur (*baṭnan*). Sa profondeur a une profondeur et ainsi de suite jusqu'à sept profondeurs. Et Dieu Très-Haut a dit : *Et nul ne connaît l'interprétation* [relevons ici que le mot coranique employé est *ta'wîl*] [des *âyât*] *excepté Dieu et ceux enracinés en la Science* » (*Jâmi' al-Asrâr*, 1410, fol. 27).

15. On distingue quatre sens : littéral, *ẓâhir ;* allégorique, *bâṭin ;* moral, *hadd*, et anagogique, *muṭṭala' :* « accès du cœur à l'intention du verset, par un don divin, un discernement » (L. Massignon, *Passion* p. 704, d'après Tustarî). On remarquera que ces sens sont exactement ceux que Dante énumère dans *Convivio*, II.1 : « Les Ecritures peuvent être comprises et doivent être exposées selon quatre sens (littéral, allégorique, moral, anagogique)... »

Cette distinction revêt une formulation soufique chez Ja'far : « Le Livre de Dieu contient quatre choses : il y a en lui l'expression, puis l'allusion, puis les touches de la grâce (*laṭâ'if*), puis les Réalités. L'expression est pour le commun, l'allusion pour les privilégiés, les touches de la grâce pour les saints et les

Réalités pour les Prophètes. » (In Sulamî, *Ḥaqâ'iq at-tafsîr.*) Ja'far décrit les sigles comme « des allusions à l'unité, à la monoïté, à la pérennité et à la subsistance de Dieu par Lui-même, sans l'aide de ce qui n'est pas Lui » (Nwyia, *op. cit.*, p. 165-167).

16. Certains commentateurs, faisant de *science, 'ilm,* l'équivalent de Révélation, comprennent limitativement : « ceux dont la foi est solide ». Al-Qâshânî précise que, dans cette fin de verset, les *enracinés en la Science* « confirment que la Science du Livre appartient à Dieu et qu'eux-mêmes sont connaissant par la Lumière de la Foi, *nûr al-îmânî* ».

On lit, dans le même sens, chez Sahl Tustarî : « Les *enracinés en la Science* sont ceux qui ont reçu le dévoilement des trois sciences qui sont les sciences des *rabbâniyyûn,* des *nûraniyyûn* et des *dhâtiyyûn* » (*Tafsîr al-Qur'ân,* p. 24) ; autrement dit, ce sont ceux qui connaissent Dieu comme Seigneur, *rabb,* comme Lumière, *nûr,* ou en Son Essence, *dhât.*

17. Le Prophète a dit : « Il n'a pas été révélé de verset du Coran qui n'ait un aspect extérieur et un aspect intérieur... »

18. Relevons, pour terminer — car nous n'en finirions pas de donner des gages de l'orthodoxie soufique —, les paroles par lesquelles Al-Qâshânî termine l'exorde de sa *Risâla fî'l-Qadâ' wa'l-Qadr :* « Toutes les fois que j'ai craint de tomber dans l'erreur, j'ai invoqué l'assistance de Dieu, et j'ai imploré le secours de Sa grâce dans tous les cas où la science m'a fait défaut. »

19. Cette précision n'est pas inutile puisque la vocalisation du Coran n'est pas laissée à l'arbitraire du lecteur (et ne peut l'être quand on sait la fonction syntaxique, *i'râb,* des voyelles en arabe), mais a été « fixée » au contraire avec une minutie excluant, pour sa prononciation, toute innovation ou initiative individuelle. On peut observer à ce sujet — en schématisant à l'extrême — que les sigles ne sont pas voyellés contrairement aux versets alors que dans toute la littérature arabe seul le Coran est toujours voyellé par opposition aux autres textes (la poésie mise à part du fait des nécessités techniques) qui ne le sont pas ou le sont incomplètement. Autrement dit, les sigles sont aux versets coraniques ce que les versets sont aux autres écrits arabes. Les deux extrêmes se rejoignent dans l'état de non-vocalisation, les sigles dans le sens supérieur de l'indétermination principielle, les autres écrits dans le sens inférieur de la relativité et de l'approximation.

20. Voile et intermédiaire ne sont qu'une façon différente de s'exprimer et d'envisager le rôle de la lettre, « messagère » *entre* le Prophète et les hommes.

21. Sur ce thème, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer à ces lignes définitives de F. Schuon : « Dieu a créé le monde comme un Livre ; et Sa Révélation est descendue dans le monde sous forme de Livre ; mais l'homme doit entendre dans la Création la Parole divine, et il doit remonter vers Dieu par la Parole ; Dieu est devenu Livre pour l'homme, et l'homme doit devenir Parole pour Dieu. » (*Comprendre l'Islâm,* p. 67.)

La distinction des deux natures — ou, s'agissant du Livre, des deux « expressions » divine et humaine : sigles et versets — de la Révélation apporte des arguments en faveur de la théorie (nous pourrions dire du dogme) de l'« inimitabilité » du Coran, *i'jâz,* à la défense de laquelle Ash'arî a attaché son nom. Le caractère « inimitable » ou « incomparable » du Livre est affirmé dans plusieurs sourates : II.23, X.37-38, XI.16 et surtout XVII.88 où Dieu met en demeure l'impie qui prétendrait imiter le Texte sacré, sous prétexte qu'il aurait été forgé, *muftara,* par Mohammed, de produire une sourate comparable. A la lumière de cette théorie les sigles auraient été placés en tête de certaines sourates comme une espèce de défi permanent pour l'esprit fort qui serait tenté de rivaliser avec Dieu. Ibn Khaldûn (*op. cit.*, III 986-987) se fait l'écho d'une telle idée reprise dans le *Rûḥ al-bayân* (cf. texte 4).

22. La même idée se trouve formulée par Proclus à propos du « véhicule » de l'âme : « La remontée s'opère par le dépouillement de toutes les facultés relatives au créé dont l'âme s'était vêtue dans sa descente... » (*El. Théol.,* 209.)

23. Dans son article « Cosmologie et science moderne » (in *Etudes traditionnelles* nos 383, 384-385), T. Burckhardt évoque, *mutatis mutandis,* un processus analogue à propos de l'homme : « ... Les différents types d'animaux préexistaient au niveau immédiatement

supérieur au monde corporel comme des formes non spatiales mais revêtues d'une certaine " matière ", celle du monde subtil. De là ces formes " descendaient " dans l'être corporel, chaque fois que celui-ci était prêt à les recevoir, cette " descente " ayant la nature d'une coagulation subite et par là même celle d'une limitation et fragmentation de la forme animique originelle... Les corps des hommes les plus anciens n'ont pas nécessairement laissé des traces solides, soit que leurs corps n'étaient pas encore à ce point matérialisés ou " solidifiés ", soit que l'état spécial de ces hommes, conjointement aux conditions cosmiques de leur temps, rendait possible la résorption du corps physique dans le " corps ", subtil lors du trépas... » C'est le point de vue de la cosmologie indo-tibétaine, notamment, qui est résumée en ces termes : « ... les *dévas* ayant créé l'homme avec un corps fluide, protéique et diaphane — donc en une forme subtile — les *asuras* cherchent à le détruire par une progressive pétrification : il devient opaque, se fige, et son squelette, atteint par la pétrification, s'immobilise. Alors les *dévas,* transformant le mal en bien, créent les articulations, après avoir fracturé les os, et ouvrent les voies des sens en perçant le crâne qui menace d'emprisonner le siège du mental. Ainsi le processus de solidification s'arrête avant d'arriver à sa limite extrême, et certains organes de l'homme, comme l'*œil,* gardent encore quelque chose de la nature des *états non corporels.* »

Citons encore à ce propos ce texte de E. Zolla (« Le Parole e la cosmogonia », in n°s 1.2 - 1972, de *Conoscenza religiosa*) : « Nous voyons la trace de cet état [archétypique de la substance] dans l'eau... l'or... les cristaux, les gemmes... mais surtout les fleurs dont le calice plein de nectar rappelle le vortex primordial... L'être primordial a été comparé à une plante-homme diaphane et dorée..., se reproduisant par scissiparité : les lobes détachés (qui sont devenus ensuite des dents) étant entourés de pétales (devenus poil, plume, peau), et refermée sur elle-même comme un bulbe... avec... une trompe ou un calice : oreille-bouche par laquelle le miel cosmique, le lait ou le nectar fluait et refluait dans un bourdonnement constant... On a dit aussi que cet être primordial... était un Œuf d'or ou une matrice d'or dans l'Océan... L'Androgyne sphérique primordial de Platon... est une variante de cette représentation symbolique de l'Unité et de la perfection originelles. Mais tout comme le fœtus forme peu à peu son squelette dans le sang, de même dans le vortex se produit peu à peu une obstruction, les substances impures et lourdes adhèrent à l'or et ainsi se forme le monde de la dualité... bas et haut, terre et ciel. La terre se coagule... l'homme cesse de se nourrir par l'oreille,... il se partage en mâle et femelle (" sexe " vient de *secare,* couper). »

24. C.E. Padwick, résumant la thèse de Nöldeke-Schwally (*Geschichte des Qur'ans,* I.108-9), écrit : « Les savants modernes considèrent qu'elles (les *Mu'awwidhatân*) ont toujours eu ce caractère de prières préservatrices et qu'elles constituent une adjonction liturgique au Coran plutôt qu'un élément de sa structure originelle. Ceci est confirmé par la tradition suivant laquelle elles furent révélées pour guérir Mohammed d'une maladie dont Labîd, le Juif médinois, fut l'instigateur. » (*Muslim devotions,* p. 85.)

25. Si un tel rapprochement est possible pour les sigles, il s'impose pour les lettres archétypales de l'alphabet disposées dans un cercle qui entoure (*muhît :* d'une racine signifiant « entourer », « envelopper », « encercler », désigne à la fois un cercle et un cadre) et retient tout le Cosmos.

Le sens premier du mot grec *cosmos* est, rappelons-le, « ordre ».

26. Il n'y a rien de systématique dans l'analyse lexicologique qui va suivre, même un non-arabisant le sentira. Ambitionner plus aurait nécessité un lourd recensement qui aurait dépassé notre propos. Nous nous sommes borné à repérer à l'aide de quelques termes témoins cette ambivalence organique du Coran. Pour ne pas alourdir la conception structurale de ce paragraphe, nous avons reporté les explications de détail dans les notes, ce qui donne à celles-ci un volume exceptionnellement disproportionné.

27. L'alternative ne se pose que si on n'admet pas que les *âyât* coraniques puissent concerner respectivement deux aspects d'une *même* Réalité : l'aspect « surnaturel » et l'aspect « naturel » de l'Ecriture. Une telle distinction ne doit pas être confondue avec celle faite par les Hindous entre *shruti* (en arabe : *'ilqâ*

er-Raḥmânî, inspiration divine du Clément) : écrit d'inspiration « directe » dont l'« obscurité » — qui n'est telle qu'en fonction de la Lumière divine incluse en elle, ce qui veut dire qu'elle n'est « obscure » qu'au regard de l'homme — et la tournure elliptique défient la lecture ordinaire ; et *smriti* (en arabe : *nafath er-Rûḥ,* souffle de l'Esprit) : forme « réfléchie » de la précédente et plus élaborée au regard de la compréhension, qui intègre, par la force des choses, des éléments contingents du seul point de vue de la Révélation mais susceptibles de servir de « supports » et de « catalyseurs » du sens anagogique.

Précisons, à ce propos, que *tout* le Coran « communiqué par voie d'audition » est *shruti ;* comme tel, « il a le privilège, avec certains textes fort rares » (L. Massignon, *Passion,* p. 705), de posséder ce quatrième sens anagogique. Cette précision n'est pas inutile car on pourrait supposer, à l'extrême, que, d'une certaine manière, les versets font figure de simples « commentaires » à l'égard des sigles en ce sens que les premiers pourraient être pris pour une adaptation ou un développement des seconds — sortes d'idéogrammes laconiques du Verbe qui, comme tels, appellent naturellement l'exégèse. Mais même ainsi ce rôle des versets par rapport aux sigles resterait tout symbolique et relativement mineur puisque l'ensemble des versets donne lui-même lieu à une volumineuse somme exégétique.

28. Toutes ces nuances se trouvent effectivement « enchâssées » dans les termes coraniques suivants :
fuççilat (d'une racine signifiant : séparer, disperser, exposer) : « exposer en détail » ;
bayyinât (d'une racine signifiant : séparer, distinguer, expliquer) : [*âyât*] « claires » ;
mubayyinât (même racine que *bayyinât*) : *âyât* « explicites ».

29. *Furqân* est un nom verbal construit sur le même thème que *Qur'ân* et tiré de la racine *faraqa.* C'est un nom du Coran qui bloque avec le sens de Révélation — c'est le titre de la sourate XXV — une acception intellectuelle ; il concerne plus particulièrement la connaissance *distinctive.* La discrimination intéressant le Livre (où, nous l'avons vu, interfèrent « créé » et « incréé ») s'effectue, métaphysiquement, entre ces deux « mesures ». *A fortiori* cette discrimination s'effectue-t-elle entre le vrai et le faux. Selon les *Ta'rîfât* d'Al-Jurjânî « le *Furqân* est la science analytique distinguant le vrai et le faux ». Nous ne prendrons pas, cependant, ces termes en considération ici, ne serait-ce que pour ne pas risquer d'inférer *a contrario* que ce qui ressortit à l'idée complémentaire d'« union » — et particulièrement, comme nous allons le voir, les *mutashâbihât* — mêle le vrai et le faux. Al-Qâshânî, qui va jusqu'à l'affirmer en disant sous Coran III.7 que les *mutashâbihât* « comportent deux sens ou plus ce qui fait qu'en eux se mêlent la vérité et l'erreur », a des raisons tactiques pour le faire qui sont étrangères à notre propos.

30. Dans le verset III.7, *mutashâbihât* s'oppose à *muḥkamât :* « de sens sûr, fixe ». D'après Al-Qâshânî, les *enracinés en la Science* « reconnaissent la Face permanente [*des muḥkamât*] dans n'importe quelle forme et sous n'importe quel aspect... ils ramènent finalement les *mutashâbihât* [aux *muḥkamât*] en choisissant dans les facettes variables (et multiples des premières) ce qui est en affinité avec leur religion et leur voie régulière ». C'est sous XI.1 que l'explication « essentielle » de *muḥkamât* nous est donnée : « Par *muḥkamât,* dit notre auteur, il faut comprendre les essences et les réalités du Livre (au plan universel), établies immuablement dans leur état, soustraites à tout changement, altération et corruption... puis *détaillées, fuççilat* (au plan individuel), et placées comme évidentes au monde extérieur, déterminées selon une mesure précise... »

En dehors du Coran, le contraire de *mutashâbih* est *naçç :* « susceptible d'un seul sens » (*ma'nâ wâḥid :* Al-Qâshânî), c'est-à-dire étroitement spécialisé ou spécifié, « spécifique ». Sur *naçç,* cf. texte 12.

31. Les sigles sont appelés *ḥurûf al-majhûla,* « lettres inconnues ». La forme *majhûl* (de la racine *jahila,* « ignorer ») qui signifie « inconnu », « anonyme », signifie également « non énoncé » ou « non prononcé » (à ce titre *majhûl* désigne le mode passif, c'est-à-dire celui dont le sujet n'est pas énoncé). Les *ḥurûf al-majhûla* s'opposent ainsi aux versets du Coran qui sont la « récitation » par excellence. Le qualificatif *majhûl* a pour antonyme *majhûr* (de la racine *jahara,* « être public », « parler à

haute voix »...) qui signifie « connu », « fameux » mais aussi « sonore ».

32. *tashbîh,* mot de la même racine que *mutashâbihât,* signifie « comparaison ». C'est l'analogie en tant que fondement de toute symbolique. Le *tashbîh* est immédiat ; excluant tout élément discursif, il est la saisie directe du Symbolisé dans le symbole. Les sigles s'abstiennent de traduire, ils se contentent de faire état du fait, humainement difficile à concevoir, de la Révélation en s'efforçant de conserver celle-ci dans son intégralité. Les versets s'efforcent de la transmettre intelligiblement, fût-ce au détriment de l'acte miraculeux qui a valu l'irruption du divin parmi les hommes. Sigles et versets sont cependant complémentaires et non exclusifs l'un de l'autre ; ce serait là l'erreur consistant à n'accepter qu'une partie de la Révélation et à rejeter l'autre : sans les versets on ne saurait parler de Livre (*Furqân*) mais sans les sigles on ne saurait parler de Coran (*Qur'ân*).

33. D'après la tradition, les sigles concernent la science divine transmise directement au Prophète en un temps, *waqt,* [si court] qu'aucun Archange ne pouvait servir d'intermédiaire ou d'interprète entre Dieu et le Prophète. A ce sujet on rapporte que lorsque Gabriel descendit avec la Parole de Dieu : *KHY'Ç* à chaque lettre qu'il énuméra le Prophète ajouta : « Je sais » ; à la fin, Gabriel s'exclama en disant : « Comment sais-tu quelque chose que je ne sais pas moi-même ? » Cf. texte 5.

34. *Qur'ân* est un nom verbal de la racine *qara'a* qui, outre le sens premier de « dire », « réciter », signifie « rassembler » [ce qui est épars], soit un sens opposé à la racine de *Furqân. Qur'ân* est donc non seulement la « récitation » par excellence mais encore la conjonction, la coïncidence. *Qur'ân* (en toute rigueur toujours défini : *al-Qur'ân*) concerne la connaissance non distinctive ou *unitive,* autrement dit « synthétique », soit une modalité métaphysiquement supérieure à celle de *Furqân.*

De par leur contenu amphibologique, ces deux termes défient la traduction. Nous avons partout ailleurs écrit *Qur'ân* à la française (Coran), voulant signifier par là que nous n'y attachons, alors, d'autre sens que celui de l'usage courant et non plus celui qui lui revient rigoureusement d'après ce qui précède.

35. La « Mère du Livre » (autre nom du Coran : III.7, XIII.39, XLIII.4) est son « Prototype éternel » et divin ; elle ne saurait, en conséquence, être comprise dans la Révélation comme telle — c'est-à-dire la « descente » en Mohammed — qui ne concerne, *stricto sensu,* que *Qur'ân* et *Furqân.*

Ces « aspects » du Coran comportent diverses correspondances qu'il n'est pas dans notre propos de développer ; les lignes suivantes de Jîlî (*Al-Insân al-kâmil,* I.65, 66, 67 et 73) renseigneront sur leur hiérarchie : « la Mère du Livre » est la « Quiddité de la nature intime de l'Essence » (en d'autres termes la « Substance principielle »), le *Qur'ân :* l'Essence, *dhât* (qui s'occulte dans l'ensemble des *çifât*), le *Furqân :* les Qualités, *çifât* (ou encore la Réalité, *ḥaqîqa,* des Noms et des Qualités), le Livre [« glorieux », *al-majîd* : L.1, LXXXV.21 — autre nom du Coran] : l'« Etre absolu », *wujûd al-muṭlaq* (constitué par les *a'yân ath-thâbita,* les Archétypes, ici notamment les phonèmes à travers leurs modalités progressives de mots, versets et sourates).

Les chapitres qui traitent de ces trois termes sont suivis des chapitres sur la Thora, les Psaumes et l'Evangile. Les définitions de Jîlî établissent une certaine correspondance entre la Thora, *at-tûra,* « théophanies des noms qualitatifs », *tajalliyât al-asmâ aç-çifâtiya,* et le *Furqân* d'une part ; et entre l'Evangile, *al-injîl,* « théophanies des noms essentiels », *tajalliyât al-asmâ adh-dhâtiya,* et le *Qur'ân* d'autre part.

A cette équidistance du Coran — par le biais de ses deux aspects : *Furqân* et *Qur'ân* — entre les Ecritures mosaïque et chrétienne, il est intéressant de rapprocher, malgré l'hétérodoxie de l'auteur, la distinction faite par le porte-parole du sabbatianisme, R. Nathan de Gaza : Si la Loi de Moïse est la « Thora de Vérité », *torah emeth,* l'Islâm, et plus précisément le Coran, est la « Thora de Grâce » *torah ḥesed* — expression à double sens qui peut aussi se rendre par « Thora d'infamie ». Il faut comprendre que la Thora messianique — selon laquelle les choses autrefois infamantes sont alors permises comme des actes de grâce et de bonté — est cachée sous l'apparence d'une Thora représentative de cet « éon » et du pouvoir, tant temporel que spirituel, qui le domine : l'Islâm et le Coran. (G. Scholem,

Sabbataï Ṣevi : The Mystical Messiah, p. 813.)

L'attribution à l'Islâm de *Ḥesed* (qui connote le sens de Clémence et de Miséricorde : *Ḥesed* est le nom de la Séfira par excellence du côté droit) peut notamment s'expliquer — outre la double entente du terme bien faite pour séduire la notoire duplicité de la pensée sabbatianiste — comme une façon de prendre acte de l'importance du *leitmotiv* répété par la *basmala : Au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux,* en tête de chaque sourate.

36. Le Livre sacré n'est qu'une sourate unique. De même, il est dit du texte de la Loi mosaïque que « primitivement il ne formait qu'un seul verset composé de noms divins, par voie orale on apprenait à les lire, c'est-à-dire à couper les mots selon les noms divins » (P. Vulliaud, *La Kabbale juive,* II.25.) Pareillement, le Vêda est regardé comme exclusivement composé de formules d'invocation ou *mantra.*

37. La Révélation est une sublime cryptographie que le Prophète s'ingénie à décrypter pour les hommes.

38. Il s'agit de Mohyi'd-Dîn Ibn Arabî. On sait que l'auteur de ce Commentaire est en réalité Abd er-Razzaq al-Qâshânî.

IV

ARABE ET « BARBARE »

Dans « Sigles et thématique coraniques », nous avons réuni quelques données autour des deux idées-mères d'*ouverture* et de *fermeture* et suivi leurs dérivations dans les notions respectives de *séparation* et d'*union* et, à un second degré, dans la distinction entre ce qui est compréhensible et ce qui ne l'est pas.

Nous voudrions revenir sur cette dernière distinction en prenant pour point de départ un autre passage du Coran. On lit dans la sourate XLI.44 : *Si nous avions fait d'elle* [*la Révélation*] *un Coran barbare, ils auraient dit : « Pourquoi ses âyât ne sont-elles pas intelligibles,* [*pourquoi sont-elles en langue*] *barbare* [*alors que nous parlons*] *arabe ? »*

Les deux mots clés sont « barbare » : *a'jamî* et « arabe » : *'arabî* et ce sont leurs sens et leurs rapports que nous nous proposons d'approfondir davantage.

Le mot *a'jamî* vient de la racine '-J-M dont le premier sens est « essayer », « éprouver », mais dont les formes dérivées signifient « être non arabe » et le manifester dans sa langue, son comportement, etc. Sur le plan de l'expression orale 'JM a une nuance péjorative qui conduit à des acceptions comme « parler de façon inintelligible », « obscure », « douteuse », « embarrassée », d'où « bafouiller », « balbutier » et même « se taire ». Ces diverses connotations sont parallèles à celles du mot grec *barbaros* qui désignait tous les non-Hellènes avec ce que cette discrimination pouvait avoir d'intention méprisante, malveillante ou raciste.

Le mot *'arabî,* de la racine '-R-B, concerne, outre quelques sens accessoires, tout ce qui est arabe et couvre les notions contraires de celles de la racine précédente, l'arabe étant caractérisé par ses qualités d'éloquence, de clarté, de vivacité, etc.

Nous sommes en présence de deux antonymes qu'il convient d'éclairer par les ressources de l'analogie et d'abord en interrogeant deux des racines [1] obtenues par permutation de leurs trois lettres de base :

D'une part, la racine JM', obtenue par le déplacement de '*Ayn*, a le sens de « réunir », « rassembler » ; ce sens nous conduit à ranger le mot *a'jamî* dans la série thématique :

fermeture — union — incompréhension

D'autre part, la racine 'BR, obtenue par le déplacement de Râ, a le sens d'« expliquer », « exprimer » ; ce sens renforce celui du mot *'arabî* qu'il rend synonyme d'explicite et d'expressif — autant de traits sensibles à la mentalité arabe.

Il y a plus. Dans le passage cité, il est dit : *Pourquoi ses âyât ne sont-elles pas intelligibles ?* Le terme coranique employé est *fuççilat,* déjà inventorié (cf. *supra,* note 28). Il est expressément mis en rapport avec les *âyât* ou versets du Coran : les *âyât* arabes sont par définition *intelligibles ;* c'est ce qu'on lit dans la même sourate XLI au verset 2 : *Livre dont les âyât ont été rendues intelligibles en un Coran arabe* et le terme *fuççilat* a paru assez caractéristique de cette sourate (on ne le trouve ailleurs qu'une fois en XI.1) pour servir de titre. Or, la racine correspondante F-Ç-L a le sens de « séparer », « distinguer », « dénouer », « dissoudre » et, dans sa forme dérivée, « exposer en détail ». Cette connotation nous conduit, parallèlement, à ranger le mot *'arabî* qui lui est solidaire dans la série thématique :

ouverture — séparation — compréhension

Le couple arabe-barbare[2] constitue donc une illustration appropriée de la dérivation sémantique proposée dans l'essai précédent. Ce résultat nous conduit à une première énonciation.

Les termes « arabe » et « barbare » appartiennent à deux séries déterminées par le couple *solve et coagula :* « arabe » est « solution » alors que « barbare » est « coagulation ».

Nous avons vu qu'un sens dérivé de la racine FÇL est celui d'« exposer en détail » ; c'est ce sens qui est concerné dans la sourate XLI et qui est rendu par « être ou rendre intelligible ». Dans cette acception, qui se rapporte à une élocution abondante et diserte, la racine FÇL s'oppose à la racine JML, de sens analogue à celui de JM' solidaire du mot « barbare », qui exprime plutôt une formulation laconique, succincte, résumée. De sorte qu'on peut dire encore que ce qui est « barbare » s'identifie à la tendance *synthétique* et ce qui est « arabe » à la tendance *analytique.*

Pour pousser davantage la comparaison, nous considérerons deux termes techniques, de morphologie semblable, issus respectivement des deux racines des mots « arabe » et « barbare ».

Le premier, de la racine 'RB, est *i'râb.* Ce terme, qui signifie littéralement « arabiser », « donner un tour arabe à quelque chose », désigne en grammaire la vocalisation « flexionnelle », c'est-à-dire « syntaxique », des syllabes clés des mots. L'*i'râb* a pu être qualifié

de « signe par excellence de la langue arabe » et en être regardé comme le « privilège distinctif et exclusif » par rapport aux autres langues. Cette vocalisation a d'abord été limitée aux syllabes pour lesquelles le choix flexionnel déterminant notamment le cas et le mode s'imposait et particulièrement à la syllabe terminale.

L'*i'râb* est, pour les Arabes, tellement inhérent à leur langue que toute transcription conventionnelle — comme si elle mettait en doute ou ignorait le rapport de causalité entre le fait de parler et celui de dire correctement — passe à leurs yeux pour une sorte de pléonasme. Parler arabe c'est, absolument, s'exprimer impeccablement tant du point de vue de la diction que de la syntaxe et par conséquent du sens. L'arabe est une langue « claire », « explicite », répète le Coran. L'*i'râb* étant essentiellement infus dans la langue, il n'était pas conforme au génie de celle-ci de le marquer dans l'écriture ; une telle précaution était suspecte de « barbarisme ». Des raisons d'opportunité — du fait de l'expansion de l'Islâm parmi des peuples non arabophones — ont fait cependant prévaloir la vocalisation écrite du Coran. Sur le plan linguistique comme religieux le Coran s'impose par sa nature normative de Prototype immuable. On dit aussi qu'il constitue la « langue syntaxique », *lisân an-naḥwî,* par excellence — la syntaxe étant elle-même appelée « science de l'*i'râb* » par opposition à la langue vulgaire.

Le second terme, de la racine 'JM, est *i'jâm.* Il désigne en grammaire l'action de marquer les lettres de leurs points diacritiques. Il ressortit donc à un semblable souci de précision de la langue mais appliqué à la graphie et plus précisément au *ductus* consonantique.

Paradoxalement, autant la transcription de l'*i'râb,* qui est, étymologiquement, « arabe », a suscité des réticences, autant l'*i'jâm,* qui est, comparativement, « barbare », a été unanimement adopté et la légitimité de son emploi jamais mise en cause. Signe symptomatique de cette différence d'attitude, les points diacritiques sont toujours de la *même* encre que les consonnes alors que les vocalisations sont d'une encre de couleur différente. A part le Coran, la majorité des livres arabes continue à s'imprimer sans l'*i'râb.*

Ceci nous conduit à une seconde énonciation.

Les deux termes « arabe » et « barbare » définissent une complémentarité[3] déterminée par le couple sonore-visuel. Le terme « arabe » est déterminé par le « registre » *sonore*[4], la vocalisation du corps consonantique — squelette et essence même de la langue — ne concernant que l'aspect substantiel. Le terme « barbare » est déterminé par le « registre » *visuel,* l'adjonction des points diacritiques contribuant à parfaire l'écriture — par exemple en permettant de distinguer entre Bâ (ب), Tâ (ت) et Thâ (ث) ou entre Jîm (ج), Hâ (ح) et Khâ (خ). La prépondérance visuelle ou gra-

phique est encore soulignée par l'expression *ḥurûf al-mu'jam* (mot de même racine que *i'jâm*) qui désigne les lettres de l'alphabet en tant que *morphèmes* par opposition à l'expression *ḥurûf al-hijâ'* qui désigne les lettres en tant que *phonèmes* (*hijâ'* a le sens d'« épellation » ce qui justifie que l'*i'râb*, solidaire de cette dernière modalité, se conçoive normalement et *a priori* comme non graphique).

Il nous faut en venir maintenant au sens profond du mot « barbare ». Nous aurons recours pour cela à l'autorité de Platon et plus précisément à un passage du *Cratyle* dont l'intention herméneutique n'est pas sans rapport avec notre propos. Socrate suppose l'emprunt de nombreux noms aux Barbares et propose un « expédient », *mêchanê,* pour « expliquer » — par une sorte de méthode qui s'apparente au *nirukta* indien — certains mots qui l'embarrassent. Cet expédient « consiste à attribuer un caractère [ou une origine] *barbare* à ce que nous ne connaissons pas ». « Peut-être, ajoute-t-il, y a-t-il vraiment [en ces mots] un caractère de ce genre, peut-être aussi l'ancienneté des noms primitifs les rend-elle impossibles à déchiffrer (*aneurétos*). Comme les noms ont été retournés en tous sens [5] rien d'étonnant si l'ancien parler comparé à celui de nos jours ne diffère en rien d'une langue barbare. » (421 c et d.)

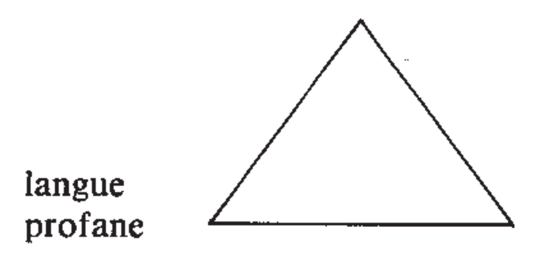
Par la bouche de Socrate, Platon définit donc comme « barbare » toute expression archaïque incomprise des Grecs de son temps du fait notamment de son ancienneté et de son caractère primitif. Platon nous permet ainsi de préciser l'équation « barbare » = incompréhensible (par opposition à « arabe » = clair, évident) en ajoutant qu'outre l'inconnu, l'incompréhensible comme tels il y a lieu d'inclure dans ce terme générique tout ce qui ressortit à l'inconnaissable, c'est-à-dire à ce qui dépasse la raison, l'entendement humain et en particulier à ce qu'on peut ranger sous la désignation de mystère [6].

Au sens « arabe » parfaitement intelligible — tant par la forme que par le fond — qui correspond au sens « littéral » du Coran, s'oppose alors le sens *anagogique* que, par symétrie, on peut légitimement qualifier de « barbare » par référence au passage de la sourate XLI.44. De la sorte, tombe sous le qualificatif de « barbare » tout ce qui ne répond pas à la définition d'intelligibilité et d'univocité des *âyât muḥkamât* du Coran. Sont notamment « barbares » les passages *mutashâbihât* et parmi ceux-ci, a fortiori, les sigles figurant en tête de certaines sourates auxquels nous pouvons appliquer, par surcroît, le terme de « barbare » dans le sens symbolique où nous l'entendons à présent.

Ceci nous conduit à une troisième énonciation, littéralement paradoxale [7] et immédiatement indéchiffrable dans le passage coranique en cause :

Est « barbare » tout ce qui se réfère à l'expression *ésotérique*, mythe ou mystère ; est « arabe », par contre, tout ce qui se réfère à l'expression *exotérique*[8].

Nous avons noté que le Coran est la « langue syntaxique » qui s'oppose à la langue « vulgaire ». Le Coran étant le critère de l'« arabité » on se trouve ainsi amené à assimiler la langue « vulgaire » à la langue « barbare » et, par extension, à la comprendre à la lumière de la dernière acception du mot « barbare ». Entendue de la sorte la langue « vulgaire » ne s'oppose pas à la Langue sacrée mais au contraire à la langue profane. On a affaire à une « triangulation » des langues :



Ce qui distingue la langue profane de la Langue sacrée est évident. Ce qui distingue la langue « vulgaire » de la Langue sacrée apparaît mieux : la langue « vulgaire » ou « barbare » véhicule sous une apparence profane le contenu ésotérique, la Langue sacrée véhiculant *a priori* le contenu exotérique encore que, en tant que langue de la Révélation, elle ne puisse pas ne pas véhiculer également le contenu ésotérique mais celui-ci est à décrypter derrière l'exotérique, les mots opposant plusieurs strates sémantiques de plus en plus subtiles à l'effort d'exégèse. Ce qui distingue, enfin, la langue « vulgaire » de la langue profane — généralement confondues — est dès lors plus facilement concevable. Une telle distinction n'a sa raison d'être qu'en des cas très circonstanciels d'opportunité : sous leur couverture profane, les mots de la langue « vulgaire » véhiculent un sens qui est sous-jacent dans la Langue sacrée, impraticable ou interdite. La langue « vulgaire » ainsi entendue constitue une dimension terminologique tout à fait particulière à l'usage des initiés et absente, de ce fait, de la plupart des dictionnaires. Dans ces cas limites, elle a pu, comme toute technologie, faire appel aux ressources d'une langue étrangère — c'est proprement alors la langue « barbare » — tout en conservant le vêtement extérieur de la « vulgarité ».

Un tel état des choses trouve son illustration dans le cas des *poeti volgari* dont parle Dante (*De vulgaris eloquentiae doctrina*), qui entend par là des personnes dont les écrits avaient, sous le couvert d'une certaine activité poétique, le souci de transmettre un *verace intendimento,* c'est-à-dire sous une forme apparente assez littéraire et mondaine un sens secret exprimant la doctrine ésotérique des Fidèles d'Amour.

La langue *volgare* est encore dite *naturale.* Entendons qu'il s'agit de la langue apprise oralement, comme c'est le cas pour tout enseignement initiatique. Cette langue « naturelle » est transcendée chez Jacob Boehme dans ce qu'il appelle *Natursprache.* Dans son *Mysterium magnum,* chap. XXXV, Boehme identifie la *Natursprache* à la Langue primordiale. Il en parle en ces termes : « ... L'unique langue que parlaient tous les hommes [des premiers âges] était la *Langue naturelle...* — Langue en vertu de laquelle Adam avait donné leur nom à toutes choses — ... toutes les langues étaient latentes [dans cette Langue] » (§ 12). Cette *Langue naturelle* unique et donc universelle est issue du Verbe divin[9] avant la multiplication des langues du temps de Babel, c'est-à-dire avant la différenciation et la fragmentation de la Langue primordiale en mots figés dans un sens univoque, ce que Jacob Boehme appelle langue « compactée », par opposition à la *sensualischsprache,* la langue « qui exprime immédiatement le sens », c'est-à-dire la langue purement symbolique ou « noétique[10] ». « Lorsque les peuples parlaient la même langue ils se comprenaient entre eux mais lorsqu'ils ne voulurent plus se servir de la " langue symbolique " la véritable compréhension s'est éteinte en eux[11] » (§ 58). Cette langue « compactée » est la forme atomisée et coagulée du Verbe qui correspond à l'état actuel de nos langues.

L'évocation de l'état primordial et de la compréhension universelle entre les hommes — sans exclure même « les oiseaux dans les airs et les animaux dans la forêt qui comprenaient suivant leur propriété » (§ 59) — est une donnée constante dans toutes les Traditions. C'est ainsi qu'en Islâm, et plus précisément chez les auteurs soufis, il est enseigné que cette langue d'Adam était la langue « syriaque » — appellation symbolique qui n'a évidemment guère de rapport avec le syriaque historique car il s'agit d'une langue parlée en vers — on retrouve les « poètes » de Dante — par le premier homme au Paradis. Cette langue est encore dite « langue des oiseaux », *manṭiq aṭ-ṭayr,* langue que Salomon, selon Coran XXVII.16, avait reçu le privilège de comprendre. Ces « oiseaux » désignent les états pré-humains ou angéliques.

Le *Récit de l'Archange empourpré* de Sohrawardî, traduit par H. Corbin, s'engage sur le dialogue suivant :

« Un ami me posa un jour cette question :

— Les oiseaux comprennent-ils la langue les uns des autres ?

— Certes, répondis-je, ils la comprennent.

— D'où en as-tu eu connaissance ?

— C'est qu'à l'origine des choses, lorsque Celui qui est le Formateur voulut manifester mon être qui n'était pas encore, il me créa sous la forme d'un faucon... Il y avait d'autres faucons, nous parlions les uns avec les autres... nous nous comprenions mutuellement. »

Il y a dans ce thème, comme le souligne H. Corbin, « la très nette affirmation de la préexistence de l'homme en un état bienheureux antérieur à sa venue en ce monde ». Comprendre la « langue des oiseaux », ajoute-t-il, c'est, « en bref, comprendre le langage secret que parle chaque être de par son être même. C'est détenir la clef des symboles et ce privilège est mis en rapport avec l'état de l'âme préexistant à sa chute en ce monde » (p. 214).

La référence à Sohravardî n'est pas indifférente ici ; en effet, selon la tradition soufique, cette langue « syriaque » est encore qualifiée d'« illuminative », *ishrâqîya,* épithète qui fait écho au titre sous lequel Sohrawardî est le plus couramment désigné, celui de Maître de l'*Ishrâq,* cette « théosophie orientale » qui n'est autre que la *Sophia perennis* dont tous les spirituels sont en quête.

Au terme de ce rapide excursus, qui ne nous a éloigné du couple arabe-barbare qu'en apparence, nous pouvons faire une lecture autre de la sourate XLI.44. L'éventualité d'un Coran « barbare » implique l'existence d'un Coran « scellé » dont le sens serait inaccessible à la majorité des croyants ce qui ne manquerait pas de provoquer une réaction de la communauté ainsi privée d'accès à l'Ecriture révélée, contre le plus élémentaire bon sens.

Or, sans s'opposer au bon sens ni défier la raison, ce Coran « barbare » existe néanmoins effectivement à l'intérieur du Coran « arabe ». Il existe, d'abord, matériellement ou « littéralement » avec les sigles. Il existe, ensuite, essentiellement, avec le sens secret ou ésotérique que seuls *les enracinés en la Science* connaissent. A cet égard, on peut dire — et ce sera une conclusion qui ne se veut pas une boutade — que toute la littérature soufique (qu'il s'agisse des traités d'un Ibn Arabî ou d'un Sohravardî) est « barbare ». Elle est « barbare » pour tous les savants, historiens, juristes... (arabes ou non, musulmans ou pas) qui s'en tiennent au *ẓâhir,* à la lettre, au sens apparent et superficiel, plutôt qu'au *bâṭin,* à l'esprit, au sens caché et profond dont l'intelligence ne peut venir que du Cœur, avec la Grâce de Dieu.

NOTES

1. En réalité, toute racine trilitère est susceptible de six permutations. Parmi les racines ainsi obtenues certaines n'existent pas ou ont des emplois très restreints et nous les négligerons ici.

Pour 'JM, outre JM' mentionné dans le texte, n'est à noter que MJ' (l'inverse de 'JM) qui confirme le terme « barbare » dans le sens péjoratif ; il signifie parler ou agir de façon inconsidérée, incohérente ou confuse, parfois obscène.

Pour 'RB, outre 'BR mentionné dans le texte, est à noter BR' (l'inverse de 'RB) qui confirme le terme « arabe » dans le sens laudatif avec une idée d'éminence, de précellence ; RB', qui concerne le nombre 4 et tout ce qui s'y rapporte, se situe hors de notre propos.

2. En français, le 'Ayn initial du mot « arabe » étant pratiquement escamoté tant dans la prononciation que dans l'écriture, il y a une certaine analogie phonétique entre les mots « arabe » et « barbare », l'un faisant une sorte d'écho à l'autre ou encore semblant en constituer comme la forme sonore inversée.

On ne saurait donner une origine certaine au mot « barbare », il existe en arabe aussi bien qu'en grec et semble avoir été d'abord une onomatopée. En arabe, le mot *barbar* évoque le bruit de la meule ou tout bruit indistinct de la voix d'où les sens de « gronder », « marmonner », « marmotter » et par extension « parler de façon bruyante et incompréhensible » comme c'est le cas, pour des oreilles arabes, des Barbares... et des Berbères.

En sanscrit l'équivalent *mleccha,* barbare, c'est-à-dire non aryen et hors caste, a également le sens de bafouiller.

3. Par ailleurs, le couple *sonore-visuel* donne lieu à un rapprochement sémantique remarquable. Le point (diacritique) dont l'*i'jâm* a le souci se dit *nuqṭa,* de la racine NQṬ. Or, la racine permutée NṬQ — qui avec l'idée générale de raison, de logique, définit traditionnellement l'homme (*nâṭiq*) par opposition à l'animal — désigne habituellement la « parole articulée », établissant ainsi un rapport d'analogie sous-jacent au rapport apparent de complémentarité des deux termes.

4. La relation de l'arabe avec le « registre » *sonore* est intéressante à un autre point de vue. Le *sonore* est en effet rapporté de façon constante au mode de vie *nomade.* Or, le terme générique « arabe » est souvent pris comme synonyme de Bédouin. C'est particulièrement le cas au Maghreb (cf. Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima,* trad. V. Monteil, I, p. 241 et suiv. et note p. 243). Les Bédouins ou « Gens du désert », *ahl al-badw,* caractérisent donc l'arabe transmetteur oral de chants, poèmes, traditions... que les citadins sédentaires éprouvent le besoin de mettre par écrit.

5. Cf. encore 414 c : « ... Les premiers noms établis ont été comme enfouis par ceux qui voulaient leur donner de la pompe. Ils ont ajouté et retranché des lettres pour l'euphonie ; ils ont tordu les noms dans tous les sens, par désir de les enjoliver comme par l'effet du temps. »

6. On peut rappeler ici cette phrase de Dante (*Inferno,* IX.61) : « mirate la dottrine che s'asconde sotto il velame degli versi pagani ». Le recours à des données et symboles « barbares » — ou « païens » — pour illustrer certains points de doctrine difficiles a été généralement permis dans la Chrétienté ; les interdictions promulguées dans l'Espagne de l'Inquisition contre les représentations des *autos sacramentales* de Calderon, où des mystères comme celui de la Transsubstantiation étaient exposés à l'aide de « fables païennes », font figure d'exception.

Méditons enfin cette notation convergente de Clément d'Alexandrie : « Les dialectes primitifs et spécifiques sont barbares mais leurs mots sont de pure nature ; aussi les hommes reconnaissent-ils tous que les prières sont plus puissantes en termes barbares. » (*Stromates,* I, xxi. 143-6.)

7. L'équivalence entre « barbare » et « ésotérique » — paradoxale à première vue — est plus profonde qu'il paraît. On peut s'en convaincre en considérant les acceptions d'un terme très proche de « barbare », celui d'« étranger » (grec : *xenos, allogénês, allotrios*). Il constitue un mot clé de la pensée gnostique où il désigne non seulement tout ce qui est « étrange » mais une série de notions de

plus en plus transcendantes : est « étranger » tout ce qui est « différent » et « autre » par rapport à la réalité d'ici-bas : l'être authentique ou l'Essence, le Soi métacosmique et, dans un sens absolu, le Dieu inconnu ou ineffable.

Cette sublimation du sens n'est pas propre à la Gnose. En Islâm, un célèbre *hadîth* a exalté l'état de *ghurba* (rendu par « expatriement » ou « exil », le nom d'agent correspondant *gharîb* signifie « étranger »). Il est le plus souvent formulé ainsi : « L'Islâm a commencé " expatrié " et il redeviendra " expatrié ", comme il a commencé. Et heureux les expatriés (litt : " et bonheur pour les étrangers ", *ṭaṭûbâ lil'ghurabâ'*) de la communauté de Mohammed, ceux qui sont esseulés avec leur religion. » Les Soufis ont identifié l'« étranger » à l'ascète ; la vie de *gharîb* (= *monachos* = solitaire, ermite) face à face avec soi-même (c'est-à-dire avec Dieu) peut être entendue au sens propre : dans le désert, ou au sens figuré : en ce monde vu comme un spectacle, une apparence sans réalité.

8. Le couple exotérique-ésotérique est à rapprocher du couple sanscrit *pratyakṣa-parokṣa.* Le terme de base *akṣi* se réfère à l'œil. Le préfixe *prati,* qui a les sens complémentaires de correspondance et d'opposition, signifie ici « en faveur de » et le mot *pratyakṣa* désigne tout ce qui est visible, direct, évident ; il se rapporte au *signe,* au domaine « phénoménal ». Le terme *paras* signifie « au-delà de » et le mot *parokṣa* désigne ce qui est au-delà du sensible, ce qui est invisible, indirect, d'où métaphysique ; il se rapporte au *symbole,* au « nouménal ».

Dialectiquement, *parokṣa* concerne le sens « spirituel » (comprenant les trois sens : moral, allégorique et anagogique) par opposition au sens « littéral ». Lorsqu'on veut expressément mentionner le sens « anagogique » on emploie le terme *pâramârthika :* « relatif à la vérité suprême ».

La notion d'exotérique-ésotérique est liée à celle de dehors-dedans, apparent-caché. Le symbolisme s'accorde à hiérarchiser les deux séries thématiques : apparent-dehors-exotérique et caché-dedans-ésotérique respectivement affectées des valeurs « inférieur » et « supérieur ». Métaphysiquement, la série caché-dedans-ésotérique concerne plutôt ce qui est « immanent », ce qui « se trouve dans » de sorte qu'*a contrario* ce qui est « transcendant » concerne ce qui « est en dehors » de soi, ce qui est supra-individuel. Ceci n'exclut pas cependant le rapport logique (du point de vue des valeurs) entre transcendant et « supérieur ». L'antinomie se résout lors de la réalisation de l'identité : Dieu est en nous et nous sommes en Dieu.

9. La doctrine de la *Langue naturelle* a pour base la reconnaissance du monde comme « parole de Dieu ». Cette phrase de Tscheer pourrait être empruntée à Jacob Boehme ou résumer sa pensée : « Das Alphabet der Natursprache ist die gesammte Creation » (Koyré, *Jacob Boehme,* p. 144).

10. L'expression employée par le traducteur de « langue sensorielle » pour traduire ce terme difficile ne convient pas. Si on veut cerner à tout prix le sens on peut employer le qualificatif de langue « signifiante » ou encore, pour faire plus moderne, de langue « sémiologique » mais ce sont là autant de pléonasmes qui ne rendent pas la nuance de Jacob Boehme.

11. L'idée d'une langue universelle a fait son chemin, elle a inspiré à Comenius le projet d'une *Panglottia* et on sait que Leibniz a conçu un projet utopique analogue. Par Comenius, Herder, les idées de Boehme concernant la *Natursprache* ont inspiré certains représentants du romantisme allemand : F. von Schlegel, Novalis, Tieck.

V

ṬâHâ

En complément à « Sigles et thématique coraniques », nous ajouterons quelques notes à propos de l'un de ces sigles : ṬâHâ, qui figure, rappelons-le, en tête de la sourate XX.

Ṭâ = 9 et Hâ = 5 ; le total 14 draine un ensemble de matériaux à dominante arithmologique. 14 est un nombre clé de l'alphabet arabe. L'alphabet comprend 28 lettres dont la valeur totale est 5995. Ce nombre est formé par la juxtaposition de deux moitiés symétriques : 59 et 95 qui se réduisent chacune à 14 (5 + 9 et 9 + 5) ; leur somme : 28 rappelle l'alphabet complet. 59 s'écrit ṬâHâ[1] ; la lettre Ṭâ et le chiffre 9 ont même graphie, la graphie du chiffre étant seulement renversée par rapport à celle de la lettre. La lettre Hâ et le chiffre 5 n'ont pratiquement pas de différence graphique. Quant à 95, il se trouve évoqué, par rapport à ṬâHâ, dans le sigle qui figure en tête de la sourate suivante, c'est-à-dire la sourate XXI : Ṭâ Sîn Mîm. Ṭâ Sîn Mîm = 109, autrement dit 14 (ṬâHâ) + 95. Ṭâ Sîn Mîm évoque lui-même la totalité des 28 lettres de l'alphabet, le nombre 5995 étant la « somme pythagoricienne »[2] de 109.

D'autre part, le sigle qui figure en tête de la sourate précédente, c'est-à-dire la sourate XIX : Kâ Hâ Yâ 'Ayn Çâd a pour valeur 195, soit la somme des nombres des *14* premières lettres de l'alphabet disposées dans l'ordre de l'*abjâd* (suivant leur grandeur numérique croissante), de sorte que ce sigle est également en connexion avec ṬâHâ.

La relation numérique qui solidarise Kâ Hâ Yâ 'Ayn Çâd, Ṭâ Hâ et Ṭâ Sîn Mîm est renforcée par le fait que chacun des deux sigles qui « encadrent » ṬâHâ lui a emprunté une lettre, comme pour parfaire les nombres caractéristiques 109 et 195.

La valeur de ṬâHâ est significative à d'autres égards.

D'une part, 14 est le nombre des lettres entrant dans la composition des 29 sigles du Coran. L'alphabet arabe se trouve de ce fait partagé en deux séries égales : les 14 lettres des sigles coraniques et les autres. Les premières sont dites *nûrâniyya,* (lettres) « lumineuses » ; les secondes, par opposition, *ẓulmâniyya,* (lettres) « obscu-

res ». Elles ont été mises en rapport avec les 28 mansions de la lune, les mansions invisibles de l'hémisphère austral étant « identifiées aux 14... lettres... " lumineuses " car leur lumière " spirituelle " correspond à la lumière " cachée " de ces mansions invisibles. Les 14... lettres... " ténébreuses " correspondent aux 14 mansions visibles de l'hémisphère septentrional » (L. Massignon, *La Philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique*).

C'est ce que disent les Ikhwân aç-Çafâ', Jâbir et le Pseudo-Majritî. On lit chez ce dernier : « Si les lettres sont au nombre de 28, la raison en est que ce nombre est un Individu parfait composé d'un esprit et d'un corps. Il y a les 14 lettres qui se rencontrent au début des sourates du Coran : elles représentent l'esprit et comme l'esprit est caché le secret de ces lettres est également caché. C'est en même temps le nombre des stations invisibles de la Lune. En revanche, les autres lettres qui ne figurent jamais au début des sourates représentent le corps et correspondent aux 14 stations visibles de la Lune... Là est l'arcane du Coran. » (*Ghâyat al-Ḥakîm,* d'après trad. Ritter.)

On ne peut songer à faire état autrement que par une simple mention [3] des multiples séries de 14 lettres dressées tant par les grammairiens que les exégètes arabes [4]. Il y a les 14 « sonores », *majhûra*, les 14 autres étant dites « sourdes », *çumm* [5] ; les 14 « solaires » qui impliquent la contraction, *idghâm*, avec l'article défini, les 14 autres étant, par opposition, dites « lunaires » ; les 14 « pointées »; les 7 « doublées », soit au total 14, qui ne se distinguent de leur « double » que par le point diacritique ; etc.

D'autre part, 14 est également le nombre des différents sigles coraniques, les 15 autres n'étant que la répétition de l'un de ceux-ci (cf. tableau, page 52).

ṬâHâ est, par ailleurs, un Nom du Prophète Mohammed [6].

Ce rapprochement d'un sigle et du Prophète est particulièrement mis en relief lorsqu'on considère Mohammed comme la personnification de l'Homme universel, médiateur entre Dieu et les hommes.

Or, ṬâHâ contient une allusion à l'« Homme universel ». En effet, les nombres 9 et 5 de ses deux lettres constitutives ont pour « sommes pythagoriciennes » 45 et 15, c'est-à-dire les nombres d'Adam (Alif + Dal + Mîm = 1 + 4 + 40) et d'Eve, Ḥawâ (Ḥâ + Wâw + Alif = 8 + 6 + 1).

Ṭâ correspond au Ciel et Hâ à la Terre [7], conformément à la nature « mixte » du Couple, « en balance » entre l'Increé et le créé, à l'instar des sigles. Ce statut instable est marqué par l'absence dans ṬâHâ, « développé » en Adam-Ḥâwâ (45 + 15 = 60), de la copule conjonctive Wâw (= 6). Son adjonction marque le parachèvement du Couple primordial : Adam-*et*-Eve, équivalent symbolique de

l'« Homme universel » comme le montre le nombre de Adam-wa-Ḥawâ, 66, de valeur identique à celle du Nom Allâh[8].

La relation 9-45 et 5-15 est mise en évidence par ce qu'on a fort improprement dénommé « carré magique ». Ce carré était connu de tout l'Orient ancien ; sa représentation numérale

4	9	2
3	5	7
8	1	6

exprime la propriété suivante : la somme des nombres contenus dans *trois* cases du carré situées *en alignement* et considérées indifféremment dans le sens horizontal, vertical ou en diagonale (soit 8 ternaires possibles, chacun étant lui-même susceptible de 6 combinaisons) est constamment 15 ; le carré entier étant égal à 45.

Dans le contexte de la Genèse, les 9 éléments du carré représentent la totalité du « corps » ou de l'être substantiel d'Adam. Le fait que 3 d'entre eux puissent représenter le « corps » d'Eve s'interprète en disant que la virtualité d'Eve était, *in Principio,* « généralisée » en Adam. Cependant, en se concrétisant, si on peut dire, dans la « côte », *tsel'a* (Genèse, II, 21), d'Adam, cette virtualité a subi une certaine réduction qui se traduit par la condition restrictive de l'alignement.

Il y a là un mystère sur lequel il convient de s'arrêter quelque peu. Conformément à Genèse II, 21-23, la première Femme a été faite d'une côte de l'Homme. C'est une façon imagée d'exprimer qu'elle a procédé d'une fraction de l'être d'Adam. Initialement non localisée et non déterminée dans Adam, cette fraction s'est définie ensuite en un ensemble organisé : c'est l'une des significations des trois cases en alignement du carré. Cette fraction peut être exprimée par le rapport des valeurs des noms Adam et Eve : 45 et 15, soit 3. Elle peut l'être également par le rapport des 9 parties du carré d'Adam et des 3 parties d'Eve. Le résultat est constamment 3 et ce nombre apparaît comme caractéristique de la « création » d'Eve[9].

Si Eve a été identifiée à la « côte » d'Adam, ce n'est pas par hasard et il faut que celle-ci soit ou comporte un moyen d'interprétation ou d'élucidation de cet épisode de la Genèse. C'est ce qui est.

En effet, bien que le mot hébreu *tsel'a* (« côte » ou « côté ») ne

soit pas suggestif par lui-même, son homologue arabe [10] ÇL' réfracte cette donnée biblique en deux sens révélateurs :

— sortir de l'obscurité pour briller à la lumière (en parlant du soleil : sortir des nuages)
— sortir de la poussière immaculé (en parlant du serpent).

Ces deux sens permettent de comprendre la « procession » d'Eve, qui couvre à la fois le mystère de la « création » de la femme et celui du mariage, à la lumière de contextes traditionnels parallèles et tout particulièrement ceux relatant le mariage (avec Indra, le Soleil) d'Apâlâ (*Rig-Vêda Samhitâ,* VIII. 91) ou encore de Sujâtâ (dans la légende du Bouddha) [11].

Apâlâ va vers Indra en vue de l'épouser. Or, elle est un être « repoussant » tant par la maladie, la « male couleur » ou la souillure qui affecte sa peau que par le fait qu'elle ne possède pas l'état de féminité lui permettant de s'accoupler avec Indra : sa forme paraît inachevée et n'avoir pas atteint tout son développement, la partie inférieure du corps étant encore celle d'un ophidien. Aussi Indra soumet-il Apâlâ à *trois* épreuves purificatrices et sacrificielles [12]. Il la tire à travers trois orifices — sans doute de plus en plus étroits — ce qui a pour effet de la « dépouiller » de *trois peaux* successives (qui *sont* des peaux de serpent ou qui *deviennent* des serpents) et de lui donner, outre la forme humaine, une « peau solaire » faisant d'elle une épouse dont le « corps de gloire » soit désormais digne de lui.

Si le mystère de la « création » d'Eve a reçu un commencement d'explication par le filtrage structural du « carré de ṬâHâ », il s'élucide plus complètement à travers le prisme sémantique de ÇL' car, grâce à cette « focalisation » sur des récits parallèles, ce qui n'était qu'à l'état implicite se trouve explicité, développé et décrit avec des détails d'une cohérence et concordance saisissantes. Vue à travers ÇL' Eve est la Femme sortie de l'obscurité pour resplendir dans la lumière paradisiaque. Sa nature souillée, cataméniale, rendue repoussante par les restes d'une enveloppe animale et ophiomorphique [13], son état infra-humain au regard d'Adam, c'est tout cela qui est rejeté à l'issue de sa *triple* régénération.

Les trois parties du carré qui définissent Eve témoignent ou plutôt sont les « signatures » de ce triple processus. Elles n'ont pas seulement la signification physique, sinon physiologique, énoncée initialement mais une signification ontologique et sacrificielle [14] : les trois parties symbolisent les trois métamorphoses (à la fois transmutatrices et transmigratrices) qu'Eve a dû subir avant de pouvoir devenir l'épouse d'Adam [15].

Si Eve est sortie immaculée de la poussière dont elle a été formée à l'origine comme Adam et si elle a brillé dans toute la gloire de sa

féminité épanouie — tel le Soleil hors des nuages, symboles d'états inférieurs — aux yeux éblouis d'Adam en attente d'une compagne, c'est par l'abandon des stigmates chthoniens, minéraux et animaux, dont la « côte » originelle tirée d'Adam pouvait être encore entachée. D'après les parallèles indiens et en dépit du silence du récit biblique, le serpent (dont il est aussitôt question après l'évocation de la hiérogamie du Couple primordial, en III. 1) semble avoir procédé de ces stigmates chargés de souillure et de mal qui vont être la cause de la tentation d'Eve et d'Adam et de la malédiction de l'animal.

NOTES

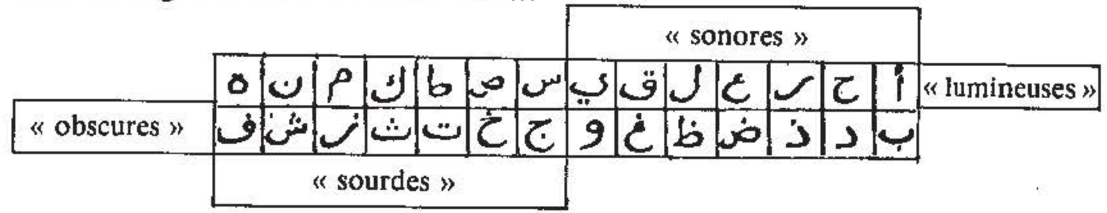
1. Ṭâhâ correspond à 59 et non à 95, les lettres arabes s'écrivant de droite à gauche et les chiffres de gauche à droite, comme les chiffres indiens auxquels ils sont un emprunt.

2. Le recours à une donnée pythagoricienne n'est pas déplacé ici en raison de l'équivalence en arabe entre la lettre et le nombre. Il n'existe rien de semblable dans les langues occidentales. Le terme de « somme pythagoricienne » est une ellipse commode pour désigner la somme obtenue, pour un nombre *n* donné, par l'addition à ce nombre de tous les nombres qui le précèdent, de 1 à *n* — 1.

3. *A fortiori* est-il hors de notre propos d'inventorier les diverses spéculations fondées sur le nombre 14. Il y aurait lieu de considérer particulièrement la tradition qui attribue l'origine de la langue arabe à Ismaël : « le premier dont la langue a articulé l'arabe clair... alors qu'il avait *quatorze* ans ! » Cet âge suggère un certain état d'accomplissement en relation avec la première série de quatorze lettres arabes d'où toutes les autres auraient procédé.

4. La distinction entre « lettres serviles » (jointes à celles de la racine pour obtenir les formes dérivées) et « lettres radicales » partage l'alphabet hébreu en deux séries égales de 11 lettres. L'arabe n'a pu faire la même distinction en respectant l'égalité des séries : on compte 11 lettres serviles (littéralement : « ajoutées », *ḥurûf az-ziyâda*) et 17 lettres radicales : *ḥurûf al-açliyya* (les 11 homologues à celles répertoriées en hébreu + les 6 spécifiques à l'arabe).

5. Il est remarquable que les lettres « sonores » et « sourdes » se comptent en nombre égal parmi les « lumineuses » et les « obscures », comme le montre le tableau suivant :



								« sonores »							
	ه	ن	م	ك	ط	ص	س	ي	ق	ل	ع	ر	ح	أ	« lumineuses »
« obscures »	ف	ش	ز	ث	ت	خ	ج	و	غ	ظ	ض	ذ	د	ب	
	« sourdes »														

6. On lit dans *The Book of Certainty* d'Abû Bakr Siraj ed-Dîn, note p. 65 : « La Lune symbolise l'homme véritable non seulement parce qu'il guide les autres hommes mais aussi parce qu'il est pur. D'où l'interprétation du Nom ṬâHâ qui peut être rapporté spécialement à ces deux aspects du Prophète en tant que Lune du Monde : la lettre Ṭâ signifiant, selon le Commentaire d'Al-Qâshânî, *aṭ-ṭâhir*, le Pur ; la lettre Hâ : *al-hâdî*, le Guide. En outre, ces deux lettres, conformément à leur valeur numérique 9 et 5, totalisent 14 qui est le nombre de la pleine lune ». C'est Suyûṭî (*Itqân*, II. 14) qui donne cette dernière interprétation : ṬâHâ, dit-il, équivaut à *yâ badr*, « ô pleine lune ».

7. Rappelons, pour compléter ce symbolisme, que les Ikhwân aç-Çafâ' (*Rasâ'il*, XVII, II. 406-407) attribuent respectivement la ligne droite (le diamètre) à Adam et la ligne courbe la circonférence) à Eve.

En arabe la racine d'où est tiré le mot « côte » ou « côté » signifie également « être courbé », « flexible », « robuste ».

8. De même le Nom divin Huwa, Lui, formé par l'union de Hâ (5 = Terre, femme) et de Wâw (6 = Ciel, homme), est un symbole de l'Androgyne ; sa valeur totale, 11, a pour « somme pythagoricienne » 66, soit le nombre du Nom Allâh et de Adam-wa-Ḥawâ. Nous reviendrons sur le Nom HuWa dans *La Main théophore.*

9. De sorte que, sans vouloir faire d'humour ni de mauvais esprit, il faudrait dire que la femme *est le tiers* de l'homme même si l'expression *tsel'atî* (littéralement) « ma côte » pour désigner sa femme se traduit par « ma moitié ».

10. Le mot arabe pour « côte » est formé sur la racine ḌL' qui ne diffère de ÇL' que par la substitution du Ḍâd au Çâd. Bien que le Tsadé initial de l'hébreu *tsel'a* corresponde le plus souvent au Çâd arabe, dans le cas présent l'osmose au sein des deux langues sémitiques s'est faite autrement mais cela ne change rien au symbolisme en cause, compte tenu surtout de la contiguité, et de la confusion parfois, des deux phonèmes Çâd et Ḍâd.

11. Cf. les études de Coomaraswamy, « Anges et Titans », « La Face obscure de l'Aurore », « L'Epouse hideuse », « Le Rapt d'une Nagi », réunies in *La Doctrine du Sacrifice,* traduction française, G. Leconte, Paris, 1978.

Coomaraswamy souligne lui-même le parallèle entre la Genèse et les récits (tirés des Vêda et Brâhmana) sur l'origine de la manifestation dont il traite dans « Anges et Titans ». C'est ainsi qu'il rapproche « Eve », la « mère de tout vivant », tirée d'un *côté* d'Adam et Parshu, la « Côte », fille de Manu (X.86.23), qui est la mère des enfants des hommes (*Shatapatha Brâhmana,* I.8, I.8-11) » et relève d'autres indices concordants : par exemple l'ascendance mythique de plusieurs dynasties indiennes d'une mère *nâginî,* c'est-à-dire « ophidienne ».

Ces rapports intertraditionnels sont parfois très étroits, jusque dans le détail. Ainsi, le premier sens, en arabe, de ÇL' est « être chauve » (et par extension se rapporte à tout ce qui est dur, aride, stérile, d'où, en hébreu, « rocher »). Or, l'absence de cheveux ou de poils est un trait de stérilité (notamment dans l'hymne du Rig-Vêda concernant Apâlâ) et la disparition de cette « calvitie » stigmatisante est un des vœux formés par Apâlâ pour son père d'abord, pour elle-même ensuite, sur son propre corps : « ici, au-dessous de la ceinture » — nette « allusion à la vulve pubère », le « nid oint et duveteux » — « afin de restaurer la fertilité de l'univers » (*op. cit.*, p. 48-50 et 93).

12. Dans la légende de Sujâtâ, cette triple purification est opérée par trois morts et renaissances successives à la faveur desquelles la servante aimée d'Indra atteint la perfection d'épouse (*Jâtaka,* n° 31).

13. On fait dériver, en arabe, le nom d'Eve d'une racine que les dictionnaires distinguent parfois, plus ou moins arbitrairement, des deux racines voisines ḤVY et ḤYY auxquelles s'attachent les sens de « ruse », « contraction », « vie » et, finalement, « serpent », soit la plupart des thèmes de cet épisode de la Genèse.

Ce n'est pas tout. Selon cette racine Eve est la « noire ». Cette épithète n'est pas indifférente. Elle rappelle les termes du *Cantique des Cantiques,* 1.5 : *sheḥora anî v'nâvâ,* « Je suis noire mais (je suis) belle. »

Cette déclaration est une claire allusion aux deux aspects contraires par lesquels la Fiancée (et plus généralement la Femme éternelle) se manifeste à son futur Epoux céleste. Ces aspects ont été caractérisés par Coomaraswamy dans « La face obscure de l'Aurore ». Notons à ce propos que *sheḥora* signifie « noire » mais également l'« aurore ». La formule du *Cantique des Cantiques* rappelle dans son laconisme les thèmes de toute hiérogamie universelle, qu'il s'agisse du « Roi » et de la Sulamite, d'Indra et Apâlâ ou d'Adam et Eve.

Si Eve est caractérisée par la couleur *noire,* Adam est caractérisé par le *rouge :* les mots *adam, adama* ont le sens de « rouge », « terre rouge », comme maints auteurs anciens l'ont à juste titre souligné ; par exemple : « Adam, sicut beatus Hieronymus tradidit, homo sive terrenus sive terra rubra interpretatur » (*Isidori Originum,* liv. VII). La symbolique des couleurs distingue deux noirs : l'un opposé au blanc, l'autre opposé au rouge et c'est le second, tirant sur le vert foncé, que désigne la racine d'où est tiré le mot Eve.

Les deux couleurs rouge et noir se présentent alors comme deux complémentaires et c'est ce qui explique, notamment, qu'elles se trouvent fréquemment associées, que ce soit dans la célèbre céramique grecque rouge et noire ou encore dans l'iconographie des jeux de cartes.

14. « Le but du sacrifice est de faire surgir de l'ancienne personne la nouvelle, à savoir le Soi réel du sacrifiant, acte qui est comparé au geste de tirer... un serpent de sa peau ». Coomaraswamy, *Sire Gauvain et le Chevalier vert, op. cit.*, p. 110, note 9.

15. Ces trois régénérations successives sont également impliquées dans le passage du nombre premier 5 — le nombre de la lettre Hâ de ṬâHâ (qu'on peut appeler le sigle de la Genèse) — au nombre 15, le nombre de l'accomplissement d'Eve. L'alignement de trois éléments du carré a ainsi un sens analogue à celui de la multiplication par 3 du nombre 5. Cette disposition géométrique manifeste, en outre, la finalité de la Genèse en signifiant que les trois états, qui ont conduit à faire d'Eve l'Epouse d'Adam, ont marqué une progression vers la condition paradisiaque ou supra-humaine de celui-ci.

VI

NOMS ET HIÉROGRAMMES

Symbolisme de l'*insertion* dans deux Noms divins

Nous nous proposons de livrer au lecteur[1] une approche du Nom ALLâH et du Nom YHVH établie à partir d'une méditation sur les éléments sonore et visuel de ces deux Noms divins.

En tant qu'éléments constitutifs du Nom, les lettres, *ḥurûf*[2], comportent cette double modalité phonique et graphique à laquelle s'ajoute la modalité numérique. Ces trois modalités sont hiérarchisées de sorte que des analogies peuvent être proposées avec le ternaire corps-âme-esprit :

— la modalité graphique, qui représente la forme et constitue l'élément physique, correspond au corps ;

— la modalité phonique, tout en ressortissant également au domaine physique : le son, est relativement plus subtile que la précédente puisqu'elle met en jeu le souffle et correspond tout naturellement à l'âme[3] ;

— la modalité numérique, enfin, est une donnée non forcément inhérente aux lettres ; absente dans la plupart des alphabets indo-européens elle constitue une particularité des alphabets sémitiques. Située sur un plan différent, la modalité numérique rend compte d'une dimension supplémentaire de la lettre dont la teneur purement intellectuelle transcende, d'un certain point de vue, les deux précédentes ; ainsi correspond-elle à l'esprit.

Il ne s'agit pas pour autant d'une modalité surajoutée puisqu'il est prouvé, au contraire, que cette façon de chiffrer avec les lettres a précédé l'usage de chiffres indépendants — empruntés à la science indienne. Force est donc de convenir qu'il s'agit là d'une modalité particulière, sous-jacente, ménageant comme une troisième dimension, en profondeur, à l'élément complexe *ḥarf,* déjà saturé des valeurs horizontale et verticale du signe et du son.

Après ce préambule, considérons le Nom divin ALLâH.

Conformément à ce que nous venons de dire, nous partirons de la représentation graphique d'une lithographie maghrébine :



Le nom ALLâH est formé des lettres : Alif, Lâm, Lâm et Hâ ; c'est un Tétragramme[4]. Si la graphie d'Alif et Lâm est normale, celle de Hâ, par contre, présente une singularité. En fin de mot, la graphie de Hâ est approximativement circulaire, délimitant un espace blanc de forme identique. Or, l'espace central délimité par la lettre Hâ de la lithographie est non pas un cercle mais une sorte de rectangle étroit. Cette ouverture, telle la fente d'une meurtrière pratiquée dans le corps de Hâ, est en oblique. Autrement dit elle ne se définit ni par rapport à la verticale ni par rapport à l'horizontale qui sont les deux vecteurs de l'écriture arabe en général et du Nom divin en particulier[5].

En outre, deux signes figurent, de façon constante, en plus des quatre lettres constitutives ; ils surmontent les lettres extrêmes du Nom, Alif et Hâ, à savoir :

— un point au-dessus de l'Alif initial,
— une circonférence au-dessus du Hâ final[6].

Le point au-dessus de l'Alif peut être identifié au *Hamza,* phonème propre à l'arabe qu'on définit souvent comme une « attaque vocalique » (*hamza* signifie « piqûre »). Outre sa graphie courante en forme de 'Ayn minuscule et simplifié (et précisons qu'en tant que mot *'ayn* connote lui-même une idée de primordialité : il signifie « œil », « source »), le *Hamza* est encore représenté par un point de taille et de couleur différentes des points diacritiques ou des points-voyelles utilisés dans les manuscrits anciens. Bien que la présence d'un *Hamza* au-dessus d'Alif soit morphologiquement correcte puisque celui-ci est son « support » le plus fréquent, l'Alif initial du Nom est plus vraisemblablement un Alif *waçlé*[7]. Cependant, s'agissant d'un hiérogramme destiné à servir de support de méditation et d'invocation, la présence d'un *Hamza* peut se comprendre comme

une allusion à la rupture du silence, moment d'intensité qui marque l'intrusion du sacré dans le champ de conscience individuel ; que le silence se trouve physiquement rompu par l'interjection de l'Alif initial, porteur de la tonique, ou qu'il ne soit rompu qu'intérieurement dans le cas de prononciation « mentale ».

La circonférence au-dessus du Hâ a plusieurs significations possibles. Elle peut signifier que le Hâ final du Nom fait partie du Tétragramme et n'est pas une lettre accessoire, terminaison du genre féminin ou pronom affixe. Pour éviter toute ambiguïté, lorsqu'un mot comporte un Hâ final faisant partie de sa racine, on marque parfois un second Hâ plus petit au-dessus du Hâ (cf. S. de Sacy, *Grammaire arabe,* I.13). C'est la signification la plus sûre et elle est confirmée par de nombreuses inscriptions où le Hâ du Nom ALLâH est surmonté d'un autre Hâ tout à fait reconnaissable [8].

La circonférence peut être également le signe du *sukûn.* Correspondant à la situation phonétique contraire à celle du *Hamza,* le *sukûn* désigne la pause ou le repos de la voix, autrement dit la quiescence vocalique d'un phonème donné. Une quiescence se signale graphiquement par l'adjonction d'un Hâ minuscule stylisé au-dessus de la lettre. La grammaire arabe parle, dans certains cas : impératif (ordre), vocatif (plainte, interjection), de *Hâ's-sukût* ou de *Hâ's-sakt,* c'est-à-dire d'un « Hâ de silence » sur lequel la voix se repose (S. de Sacy, *op. cit.,* I.31, 252, 577). Les auteurs veulent indiquer que dans ces cas, comme dans celui de quiescence, la phonétique est perturbée et ce qui peut le mieux en rendre compte est le phonème Hâ à l'état libre — comme il l'est généralement en finale où l'usage est de réserver la vocalisation de la dernière syllabe. C'est la « pause », *waqf,* de la voix. Hâ étant le phonème le plus intérieur se réduit, à l'état pur, à une expiration profonde qui rappelle un état (de non-intervention des organes vocaux actifs : langue, cordes vocales, dents, etc.) comparable à l'état de non-intervention des voyelles lors de la quiescence.

A ces explications d'ordre grammatical, on peut en ajouter une autre plus fondamentale. Le Nom ALLâH étant le Nom par excellence invoqué par les Soufis, la présence d'un Hâ symbolique sur la dernière lettre apparente suggère une fonction assez voisine, *mutatis mutandis,* de celle de l'*anusvâra* sanscrit (transcrit par Ṁ et marqué par un point au-dessus ou au-dessous) qui concrétise l'effet sonore final rituellement prescrit pour la récitation de certains *mantra* sacrés et notamment le plus connu d'entre eux, AUṀ [9]. Tout comme l'*anusvâra,* Hâ implique la production d'une résonance ou vibration. Mais, alors qu'elle est traditionnellement localisée dans les nasales — ce qui correspond à un souci d'extériorisation vers le haut, autrement dit de sublimation — chez les invocants hindous, elle est loca-

lisée dans la poitrine — ce qui correspond à une intériorisation et à un approfondissement et implique la mise en jeu d'un symbolisme « pectoral », nous pourrions dire d'une « alchimie cardiaque » — chez les invocants musulmans [10]. Cette dimension « pneumatique » du Hâ se trouve mise en pratique et en quelque sorte amplifiée et exaltée lors de la danse sacrée, tout au moins en sa phase culminante où l'invocation du Nom est réduite à l'émission du Hâ proféré en cadence du fond des poitrines à un rythme de plus en plus rapide jusqu'au paroxysme de la violence, tout en gardant la maîtrise du souffle.

Nous retiendrons de ce qui précède que — dans le domaine invocatoire (d'ordre supra-logique) tout au moins — c'est en l'absence de vocalisation que la vibration sonore d'un phonème déterminé connaît son amplitude maximale en même temps que sa plus grande pureté. La vocalisation — par ailleurs fondamentale en arabe pour la détermination du sens clair et précis par le moyen de la « flexion » syntaxique (d'ordre logique) — perturbe la résonance pure (*çawt*) car elle lui ajoute celle d'un des trois timbres vocaliques. La vibration, aux répercussions indéfinies quand l'émission d'une des *ḥurûf* n'est pas « mue » par une voyelle, se réduit dès lors que vient s'y mêler la tonalité accessoire de l'une d'elles. Cette tonalité introduit en effet quelque chose de précis et de fini à la fois qui interrompt le jeu des résonances mystérieuses du Son pur.

On peut rappeler, à cet égard, la notation dans la métrique arabe des syllabes fortes par une circonférence et des syllabes faibles par une droite [11]. Du point de vue de l'acoustique la circonférence constitue une forme close, fermée sur elle-même et par conséquent sans potentialité de résonance, ce qui est bien conforme à l'idée que nous avons donnée plus haut des trois timbres vocaliques. La droite, par contre, évoque la corde vibrante d'un instrument et, par extension, la vibration elle-même se répercutant sans fin jusqu'aux sphères supérieures.

Revenons aux deux signes du Nom ALLâH.

Point et circonférence sont proportionnés de telle manière qu'ils peuvent s'emboîter l'un dans l'autre. En obturant le vide central de la circonférence et en s'y ajustant exactement, le point se confond avec elle ; ensemble ils forment un autre point dilaté aux limites extérieures de la circonférence, autrement dit un « disque » de même taille. Point initial et disque représentent le *même* symbole, seule l'échelle change : l'idéogramme en cause peut en effet être indifféremment considéré à l'échelle de la trace quasi a-dimensionnelle d'une goutte infinitésimale d'encre laissée par la pointe du calame

ou à l'échelle d'un disque plein déterminé par l'épanchement analogue d'encre d'un calame de taille incommensurablement agrandie.

Par le fait de l'union du point dans la circonférence, il n'y aurait plus de vide ni de plein, de contenant ni de contenu, de circonférence-réceptacle ni de point-germe ; ceux-ci étant dès lors indifférenciés. L'union des deux signes en un Signe unique reste cependant à l'état virtuel car sa réalisation impliquerait, conjointement, l'union, par interpénétration, des deux lettres extrêmes du Nom ALLâH avec lesquelles ces signes sont solidarisés. L'insertion d'Alif dans Hâ provoquerait celle du premier Lâm dans le second ; en d'autres termes, elle se traduirait par un télescopage des lettres qui aboutirait à la dislocation et à la décomposition du Nom. Cette conséquence absurde signifie que la suggestion de rapprochement et de combinaison du point et de la circonférence ne doit être envisagée que symboliquement. Le point et la circonférence sont des complémentaires ostensiblement séparés l'un de l'autre puisque solidarisés avec les lettres extrêmes du Nom. Leur rapprochement et leur fusion l'un dans l'autre, qu'appellent des proportions appropriées, ne peuvent être effectifs et restent potentiels — c'est-à-dire à l'état purement « signifiant » — car ils auraient pour conséquence l'anéantissement du Nom par anarchie des lettres.

Ce que suggèrent donc le point et la circonférence est autre chose ; c'est la mise en évidence d'une coïncidence des extrêmes Alif et Hâ qui, dans le Nom ALLâH, sont scellés et celés dans un Tout unique et intangible puisqu'il s'agit de la forme scripturaire du Principe suprême. L'importance symbolique des deux termes extrêmes du Nom se trouve non seulement soulignée mais la nature de leurs relations par avance éclairée par cette complémentarité significative. Le point et la circonférence agissent comme des révélateurs de la graphie synthétique ou « coagulée » du Nom ALLâH dont ils suggèrent et appellent une lecture décryptée, analytique ou « solvante ».

De l'union du point et de la circonférence le Point qui aurait résulté est le Nom ALLâH lui-même, le Point et le Nom étant des représentations analogues du Principe. La différence est que la symbolique du Point est universelle et abstraite alors que celle du Nom est scripturaire et par conséquent conforme à un contexte déterminé : celui de l'Islâm, de la langue et de l'écriture arabes. Le point et la circonférence tendent à se rejoindre en un Point qui est le Nom, les sens exprimés par ces deux signes étant localisés *in divinis* dans les lettres Alif et Hâ. Cette jonction correspond à un processus « coagulant », du multiple à l'Un, dans le sens de la « déification ».

Ce processus n'est toutefois pas le seul possible : suivant une optique inverse le point et la circonférence peuvent être considérés comme les éléments d'un Point originellement unique qui aurait éclaté. Ceci correspond à un processus « solvant », de l'Un au multiple, dans le sens de la « génération ». La « solution » de l'Unité dans la multiplicité, ou plutôt la bi-unité, se manifeste par la présence du point et de la circonférence, sans nécessité réelle pour la lecture du Nom. L'unité du Nom ALLâH, symbole de l'Etre universel, est conforme à la nature des choses ; la bi-unité lui confère une dimension complémentaire à laquelle sensibilisent les deux signes satellites du Nom. Telle est la nature du rapport — autrement inexplicable : on a vu que les ressources de la grammaire arabe n'ont pas permis de l'élucider de façon vraiment satisfaisante — qui relie ces signes au Nom ALLâH.

Le point et la circonférence apparaissent alors comme le résultat d'une dichotomie ontologique du Point primordial. De ce point serait issu un point « second » qui s'en serait séparé en laissant un vide central. Le Point ainsi énucléé constitue la circonférence. Le couple point-circonférence, substitué au Point originel unique, ne représente qu'une phase dans la séquence des déterminations puisque le point « second » résultant est à son tour susceptible d'une semblable dichotomie génératrice d'un nouveau couple et ainsi indéfiniment, étant donné la nature a-dimensionnelle du point [12].

Si nous appelons point « premier » tout point tenant lieu de Point originel — cette origine étant par définition inaccessible et inconnaissable car située à un niveau « antérieur » et par conséquent ontologiquement « plus proche » du Point primordial lui-même — nous pouvons dire que de tout point « premier » procède une circonférence qui en conserve la limite et la trace une fois le vide central différencié et individualisé en un point « second ». Ce point « second » sort de la circonférence comme d'un moule. Quand l'âme sort du corps le moule est détruit ; la circonférence, elle, n'est pas détruite mais rejetée par la séquence suivante de détermination. Le point issu de la circonférence l'écarte de la suite du processus. Moule abandonné, la circonférence n'atteste plus qu'un degré ontologique caduc. Le moule-circonférence constitue le principe passif du processus en même temps que l'élément-repère d'un degré donné de détermination. Comme tel, la circonférence est « ce qui subsiste », la *substance.* Comparativement, le point est l'*Essence* de la circonférence, qu'il génère et dont il se libère ensuite, échappant ainsi à la détermination formelle.

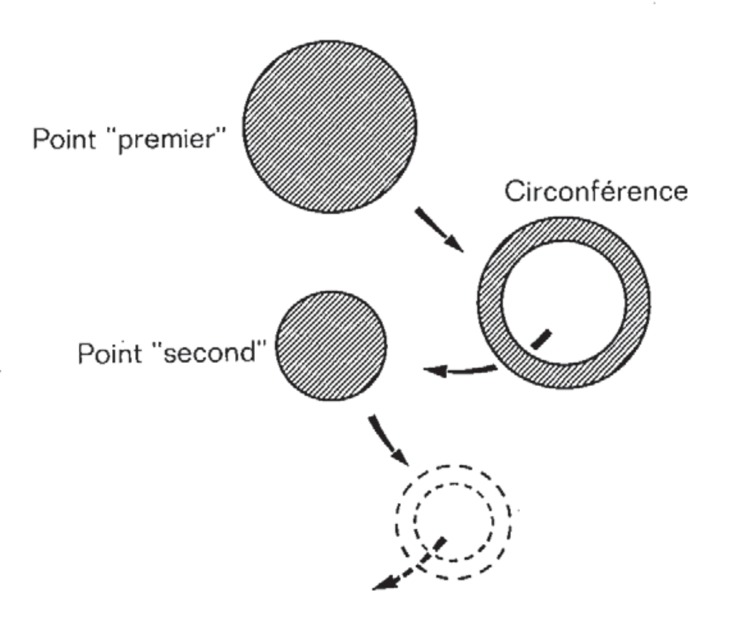
Plus précisément, le point qui génère la circonférence, comme l'Essence la substance, est le point « premier ». En se scindant en circonférence et point « second » ce point « premier » se comporte

comme le principe actif. La circonférence qui en dérive, en tant que matrice ou réceptacle du point « second », génère à son tour — en apparence — ce point « second » puisque celui-ci y était contenu et en est sorti. Or, ce qui est généré c'est la substance, ce qui génère c'est l'Essence. L'Essence ne peut procéder de la substance. Le point « second » n'est, en fait, pas généré par la circonférence substantielle ; il est la part essentielle qui définissait déjà le point « premier » en tant qu'Essence. Le point « second » contenu dans la circonférence est l'Essence non de cette circonférence — qui est la part substantielle du point « premier » — mais l'Essence en soi, une et indivisible, transmise du point « premier » au point « second ». De cette transmission d'un point à un autre — ou de ce transfert d'un degré à un autre — la circonférence est l'instrument, le moyen ou le lien. C'est le chaînon de la série qui fait passer d'un degré dichotomique relativement « supérieur » — parce qu'apparemment plus proche du Principe — à un degré « inférieur ».

Mais le Principe ne se fractionne pas et ne se réduit pas à chaque dichotomie. A chaque dichotomie il y a la circonférence, l'enveloppe substantielle, d'une part, et le point, le cœur essentiel, inaltérable et indestructible, d'autre part. La circonférence apparaît comme le résultat d'une sorte d'« épluchage » ou d'« érosion » ontologiques du point. Chaque circonférence est une pelure (ou écorce, *qishr*) ou une pellicule du bulbe (ou noyau, *lubb*) essentiel toujours intact quel que soit le nombre de pelures desquamées. Il n'y a plus de point « premier » et de point « second ». C'est en réalité le *même* point qui, en tant qu'Essence, à l'instar du bulbe toujours entier, a traversé les vicissitudes de la substance sans les subir, en conservant son intégralité. Dans le cas du point « premier » il s'agit de l'Essence au stade pré-dichotomique, si on peut dire, c'est-à-dire revêtue de la substance qui la manifeste : la circonférence. Dans le cas du point « second », c'est la *même* Essence mais dépouillée de ce vêtement substantiel.

Cependant, si le dépouillement était total et absolu l'Essence ne pourrait se manifester ; il n'y aurait pas de symbole possible ; le point « second » ne pourrait être perçu. Ceci implique qu'un résidu substantiel, telle une fine peau, reste collé au noyau essentiel du point « second ». Cette peau résiduelle, qui permet au noyau de l'Essence pure de se manifester, constitue, dans le degré de différenciation suivant, la part laissée de côté, uniquement substantielle, autrement dit la circonférence. Ainsi, au point éternellement renaissant, élément dynamique du processus contenant en puissance la série indéfinie des dérivations et comme tel échappant normalement à toute connaissance coagulée dans la manifestation, répond la circonférence, élément statique, satellite, qui qualifie et manifeste un

degré donné de dérivation. La circonférence est ce qui définit un degré et c'est par elle que ce degré est connu. Résidu formel, la circonférence est l'épluchure abandonnée par le processus ontologique. C'est la chose vidée de son Essence. Quant au point, qui vient de s'en dépouiller, il est déjà en voie de se dépouiller de façon analogue. Le bulbe de l'Etre est un point de Vie capable de s'éplucher indéfiniment sans perdre la moindre parcelle d'Etre. Les épluchures innombrables qui en résultent sont les substances qui gardent *en creux* (et dans le cas de la circonférence le « creux » est complétement fermé sur lui-même, en forme de moule : c'est le trou central du moyeu en même temps que le creuset) la trace de l'Essence dont elles procèdent : vide ou concavité d'où l'Essence s'est détachée [13] :



Dans le Nom ALLâH point et circonférence coexistent. Symbole de l'Etre universel, le Nom ALLâH ne peut pas ne pas réunir à la fois le principe essentiel (le point) et le principe substantiel (la circonférence). Ils se présentent alors comme les deux polarisations de l'Etre naturellement supportées par les lettres « polaires » du Nom : l'Alif initial et le Hâ final. Cette coexistence — qui est en même temps une coïncidence — réalise l'union des complémentaires que le processus des déterminations n'a jamais pu réaliser.

Coexistence ou union constituent un répit, une pause du processus dans la Paix du Principe représenté par le Nom. Le Nom est le Point de l'Etre, le Point qui a donné le principe essentiel à tous les points du processus qui, par rapport à Lui, sont tous des points « seconds ». Comme tel, Il comprend également le principe substantiel et donc toutes les circonférences que les points ont générées puis expulsées. Le Nom ALLâH est le symbole complet de l'Etre, il comprend les principes actif et passif, l'Essence et la substance, le point

et la circonférence qui, sur le plan littéral, confirment l'ambivalence injonctive : Alif et extinctive : Hâ.

Le nom ALLâH est Paix et Recueillement ; c'est l'état principiel indifférencié où tout processus reste en suspens, indéfiniment en puissance. Le Nom ALLâH est la clé [14] du processus. Plus exactement le Nom ALLâH a la clé et la serrure et leur fonctionnement règle l'écoulement des déterminations inépuisables de signes. La clé c'est Alif, la serrure c'est Hâ. Comme le point et la circonférence ne cessent de l'indiquer, Alif s'adapte dans Hâ comme une clé dans sa serrure. Mais, indépendamment des deux signes révélateurs, il y a dans les lettres mêmes une particularité que nous avons relevée et qui montre cette corrélation, c'est la forme du vide dessiné dans le corps de la lettre Hâ : sorte de fente en forme d'entrée de serrure. A telle serrure telle clé. Cette fente ressemble à un *fatḥa* (c'est-à-dire au signe de la *voyelle A :* un trait oblique [15]), comme pour mieux solliciter l'Alif (la *consonne A*) initial du Nom à venir s'y introduire et à ouvrir — ou fermer — toute émanation hors du Principe.

Que l'orifice du Hâ évoque un *fatḥa* n'est pas indifférent. Outre l'allusion directe à Alif, du fait de leur analogie phonétique, le *fatḥa* connote une idée d'« ouverture » qui appelle le symbolisme de la clé : si, au cœur du Hâ, l'entrée de la serrure est un *fatḥa,* sa clé (*miftaḥ,* mot de la même racine que *fatḥa*) ne peut être que l'Alif. De ce point de vue le rapport du Hâ à l'Alif devient équivalent à celui d'une voyelle à sa consonne. Cette voyelle ne peut être figurée qu'*en creux* [16] car il ne serait pas concevable que le Nom de l'Etre universel comporte une voyelle alors que, de façon constante, la doctrine arabe l'identifie à l'« accident », *'arḍ,* par opposition à la « Substance », *jawhar,* ou (en terme de Logique) à l'« Essence », *dhât,* inhérentes à la consonne.

Le Nom ALLâH, en tant que symbole de l'Etre, s'inscrit dans l'Eternel Présent. Tout comme le passé et le futur se croisent dans l'instant présent, les deux processus se croisent dans le Nom ALLâH : processus involutif, ou centripète, de conjonction du point dans la circonférence, convergeant vers un Point unique, qui n'est autre que le Nom ; processus évolutif, ou centrifuge, de séparation du point hors de la circonférence, divergeant de plus en plus du Point primordial, qui n'est autre que le Nom. Les deux processus procèdent du Nom et y aboutissent ; le Nom est à la fois leur commencement et leur fin. Ils se développent hors de lui et se résolvent en lui, s'annulant réciproquement dans le cœur immuable du Nom, point d'intersection de tout processus situé non seulement hors du temps et de l'espace mais hors de toute détermination [17].

Il est facile, dès lors, de compléter l'élucidation des lettres du Nom et particulièrement d'Alif et Hâ. Alif, la droite verticale,

représente normalement le Principe actif, masculin [18]. Il est, à cet égard, parfaitement cohérent avec le symbolisme du point qui le surmonte en considérant ce dernier comme la projection, ou empreinte [19], sur le plan horizontal, d'Alif. Hâ, la circonférence, représente, symétriquement, le Principe passif, féminin.

Ligne droite et ligne courbe, ou encore diamètre et circonférence, sont données par maints auteurs arabes et notamment par les Ikhwân aç-Çafâ' comme les deux formes archétypales d'où dériveraient non seulement les lettres de l'alphabet arabe mais les lettres de tous les alphabets existants. Une telle donnée suffit pour établir une science des proportions calligraphiques des lettres. Pour l'arabe c'est évidemment Alif qui sert de mesure étalon ; ainsi Hâ est une circonférence de longueur très approximativement égale à la longueur d'Alif.

Entre la rectitude initiale d'Alif et la forme finale complètement enroulée de Hâ, les deux Lâm, qui présentent des formes intermédiaires, expriment une sorte de transition non seulement graphique mais également phonique : celle de linguales vibrant sur toute l'ampleur du registre sonore du Nom « délimité » par Alif et Hâ. Nous reviendrons sur cette vibration « intérieure ».

La forme du double Lâm suggère le tracé d'un labyrinthe [20]. S'agissant du Nom divin, objet d'invocation et de contemplation, le labyrinthe évoque une idée de pérégrination spirituelle. Plus particulièrement, la forme déambulatoire des circuits idéalement composés par le graphisme des lettres rappelle que le Nom ALLâH est un ensemble idéographique de fonction analogue à celle du *maṇḍala* [21] dans le bouddhisme ésotérique.

Alif et Hâ sont les deux premiers phonèmes de la liste d'Ibn Arabî que nous avons reproduite sous forme de diagramme en page 111 de *Phonèmes et Archétypes*. Ce sont les deux lettres les plus intériorisées. En tant qu'archétype, Alif est naturellement identifié au Principe chez Ibn Arabî et il faut entendre par là qu'il est le principe de tous les autres phonèmes. Il est inhérent en tous. Hâ, qui vient immédiatement après lui, est le phonème où le degré d'inhérence d'Alif est le plus fort. Les phonèmes les plus extériorisés, Mîm et Wâw, ont par contre le degré d'inhérence le plus faible. A cet égard Wâw, qui termine la série phonématique, marque le degré extrême d'éloignement du Principe en même temps que le retour à celui-ci, le cycle — ou plutôt la spirale — des déterminations étant bouclé.

Si on peut dire, à la suite d'Ibn Arabî, qu'Alif et Hâ sont les deux lettres qui présentent la plus étroite analogie ontologique [22], cette analogie par contiguïté ne rend pas entièrement compte du rap-

port des deux phonèmes. L'ordre de l'alphabet sanscrit — un critère décisif en ce domaine — nous paraît plus significatif : A est la *première* voyelle ; combiné avec Hâ, la *dernière* consonne, il en résulte le couple A-Ha dont le sens est le même que celui d'Alpha et Ômega, c'est-à-dire le Commencement et la Fin de toutes choses[23]. Nous avons assez parlé du Nom sanscrit AHaṁ dans *Phonèmes et Archétypes* pour ne pas y revenir. Ajoutons seulement que la conjonction de A et Ha dans AHaṁ fait de ce *mantra* un équivalent onomastique du Nom ALLâH. La finale nasalisée Ṁ exprime une sorte de traînée sonore par laquelle tout Etre marque sa trajectoire lors de sa traversée dans le manifesté[24]. Il s'agit, rappelons-le, de l'*anusvâra* qui représente la synthèse de la multiplicité des sons intermédiaires entre le premier et le dernier : A et Ha ; il est indifférencié et indéterminé — comme le blanc par rapport au reste des couleurs — et la notation Ṁ le rend le moins imparfaitement possible.

Nous pouvons, à présent, entreprendre l'approche du Nom YHVH.

Le point de départ sera également une calligraphie mais au lieu d'être anonyme et de se trouver en quelque sorte dans le domaine public, comme dans le cas du Nom ALLâH, celle-ci est tirée du traité du grand kabbaliste Moïse Cordovero, *Pardès Rimonim* (chap. XIV, § 1, p. 75 recto, 22 dernières lignes, première colonne) auquel nous nous sommes déjà référé dans *Phonèmes et Archétypes*. L'édition de Munkacs 1906, sur laquelle nous avons travaillé, en donne une figuration exacte mais peu esthétique aussi lui préfèrerons-nous celle de l'édition originale de Cracovie (1592) :



Le Nom YHVH, le Tétragramme, est formé des lettres Yod, Hé, Vav, Hé. Ces quatre lettres sont écrites normalement en hébreu de droite à gauche ; le corps de chacune d'elles n'est pas plein mais seul son contour est tracé, délimitant une aire blanche, non encrée,

dans la lettre. A l'intérieur de ces aires sont écrites, en caractères réduits, les mêmes lettres du Nom YHVH. Elles présentent les deux caractéristiques suivantes :
— la graphie est inversée, comme si elles étaient à lire dans un miroir ;
— le sens d'écriture est lui-même inversé, au lieu d'être de droite à gauche, il est de gauche à droite.

Il s'ensuit que la lettre tracée à l'intérieur de la première lettre du Tétragramme, Yod, est la dernière : Hé ; de la seconde, Hé, est Vav ; de la troisième, Vav, est Hé et de la dernière, Hé, est Yod. On a ainsi deux Noms inscrits l'un dans l'autre, l'un (que nous écrirons dans ce qui suit yhvh) étant l'image inversée de celui qui le contient (YHVH).

Le commentaire de Cordovero, malgré sa tournure quelque peu amphibologique, éclaire cet idéogramme paradoxal.

Se référant aux dix Séfiroth, il rappelle (lignes 4 à 9) qu'elles procèdent non seulement de haut en bas, conformément à l'ordre hiérarchique établi, depuis Kether jusqu'à Malchuth, mais également de bas en haut, selon l'ordre inverse. Ce processus implique l'« infusion » de la première, Kether, dans la dernière, Malchuth ; de la seconde, Hochma, dans l'avant-dernière, Yesôd, et ainsi de suite en remontant la série des Séfiroth et des degrés correspondants jusqu'à la dernière, Malchuth, dans la première, Kether, soit :

N° d'ordre des “ infusions ”	N° d'ordre des Séfiroth			
I	(1)	— Kether	dans Malchuth	— (10)
II	(2)	— Hochma	dans Yesôd	— (9)
III	(3)	— Bina	dans Hod	— (8)
IV	(4)	— Gedûla	dans Netsa	— (7)
V	(5)	— Gebûra	dans Tiphereth	— (6)
Plan de				réflexio
VI	(6)	— Tiphereth	dans Gebûra	— (5)
VII	(7)	— Netsa	dans Gedûla	— (4)
VIII	(8)	— Hod	dans Bina	— (3)
IX	(9)	— Yesôd	dans Hochma	— (2)
X	(10)	— Malchuth	dans Kether	— (1)

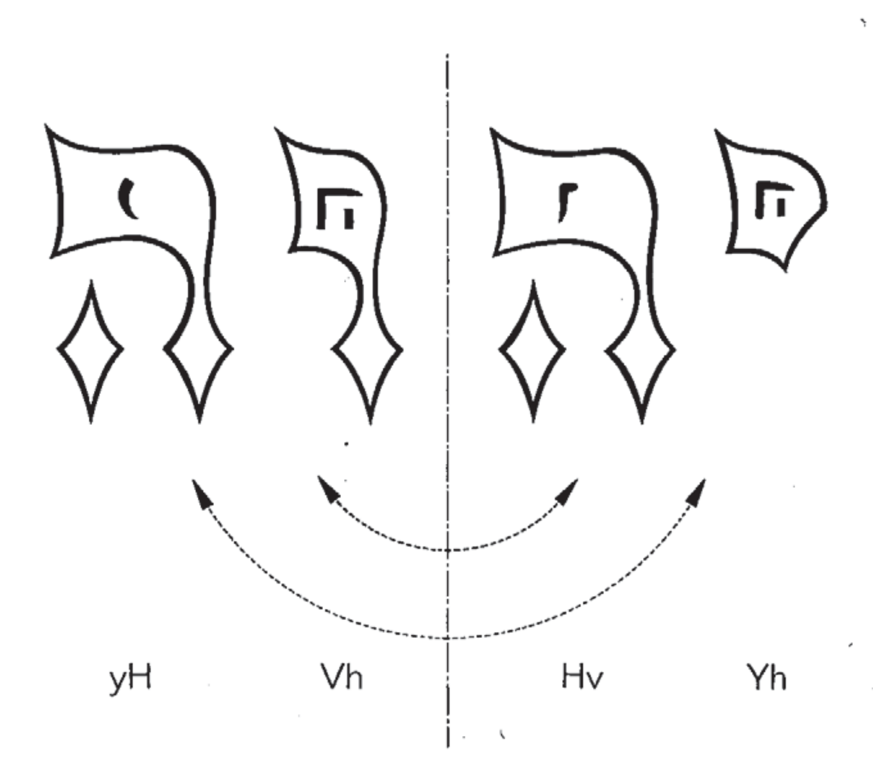
La série I à V est réciproque de la série VI à X, l'« infusion » I étant réciproque de la X, l'« infusion » II de la IX, etc.

Pour expliquer cette doctrine, Cordovero a recours à la parabole du miroir (lignes 8 à 15). Le rayon lumineux qui vient frapper un

miroir est renvoyé (*mithapek*) à sa source (*maqôr*) en un rayon réfléchi ; d'où la distinction entre la « lumière directe » (*ôr ha-yashar*) et la « lumière réfléchie » (*ôr ha-ḥôzer*). C'est par cette dernière expression que Cordovero déclare faire désormais mention du mystère du processus séfirothique de bas en haut — c'est-à-dire dans le sens inverse à celui de l'Emanation (du monde) d'Atsiluth — par une sorte de réintégration à celui-ci (lignes 16 à 20). La lumière vient de Kether dans Malchuth (c'est l'« infusion » de Kether dans Malchuth) où elle se réfléchit et retourne à Kether (c'est l'« infusion » de Malchuth dans Kether) et ainsi de suite, par le jeu de réflexions indéfinies de lumières.

D'où la conclusion : la fin (*çôf*) est implantée (*na'ouṣ*) dans le commencement (*teḥillat* ou *ra'sh*) et le commencement est implanté dans la fin. Tout est imbriqué l'un dans l'autre. C'est le secret (*çôd*) du Tétragramme en (lecture) « directe » et en (lecture) « réfléchie ».

Le Tétragramme YHVH-yhvh ainsi expliqué par Cordovero devient compréhensible. A l'instar de Kether contenant Malchuth — et réciproquement — le Yod initial contient la lumière réfléchie du Hé final et le Hé final la lumière réfléchie du Yod initial : Yod est dans Hé comme Hé dans Yod. De même que pour la série des Séfiroth, cette correspondance détermine un plan de réflexion et celui-ci est localisé entre les deux lettres intermédiaires Hé et Vav. De l'une à l'autre lettre il y a donc à la fois réflexion et changement de sens : Hé est réfléchi dans Vav et Vav dans Hé :



Les lettres du Nom se trouvent distribuées en deux couples, chacun étant la réciproque de l'autre : Yh et yH, d'une part, pour les lettres extrêmes ; Hv et Vh, d'autre part, pour les lettres moyennes. La lecture « directe » du Tétragramme se réfère naturellement au processus de la lumière « directe », c'est-à-dire à l'émanation des Séfiroth. La lecture « réfléchie » se réfère pareillement au processus de la lumière « réfléchie », c'est-à-dire à la réintégration des Sefiroth. Ces deux lectures interviennent indépendamment l'une de l'autre ; linéaires, elles empruntent chacune un sens sans tenir compte de la réflexion entre Hé et Vav.

On a schématiquement[25] :

```
←――――――
H  V  H  Y
――――――――――
y  h  v  h
――――――→
```

En tenant compte de la réflexion la lecture du Tétragramme est susceptible de deux variantes :

— aux lettres YH, données par lecture « directe », peuvent être enchaînées, par lecture « réfléchie » cette fois, les lettres vh qui y sont contenues. Cette variante se localise d'un côté du plan de réflexion et se lit YHvh :

```
 |  ←
 | H  Y
 | ↓
 | v  h
 |  →
```

— symétriquement, aux lettres yh, données par lecture « réfléchie », peuvent être enchaînées, par lecture « directe », les lettres VH qui les contiennent. Cette variante se localise de l'autre côté du plan de réflexion et se lit yhVH :

```
  ←
H  V |
   ↑ |
y  h |
  →
```

Cet art combinatoire serait sans intérêt par lui-même si on l'isolait de tout le contexte constitué par la correspondance entre lettres du Tétragramme, Séfiroth, mondes ontologiques, etc., qui fait partie de la doctrine kabbalistique. On conçoit combien, dans un tel

contexte, la contemplation du Tétragramme avec les perspectives que lui ouvre Cordovero a pu permettre et même favoriser la spéculation métaphysique.

Pour saisir ces implications et possibilités il suffit de se rapporter au tableau ci-après de correspondances (qui n'est pas exhaustif) :

Séfiroth		Tétragramme		« Mondes »	
Supérieures	Kether Hochma	pointe sup^{re} corps du Yod	Yod = 10	Atsiluth “ monde ” de l'Emanation des 10 Séfiroth	Moitié transcendante
	Bina	premier Hé	Hé = 5	Beriya “ monde ” de la Création	
Inférieures	Gedûla Gebûra Tiphereth Netsa Hod Yesôd	Vav	Vav = 6	Yetsira “ monde ” de la Formation “ descente ” de la Transcendance dans le dernier “monde ”	Moitié immanente
	Malchuth	second Hé	Hé = 5	Asiya “ monde ” du fait, Présence de Dieu ici-bas, Immanence symbolisée par la *Shekîna*	

En comparant les Noms YHVH et ALLâH, on constate que si le symbolisme est le même, il est concrétisé, dans le cas d'ALLâH, par des données inhérentes au Nom : le point et la circonférence, Alif et Hâ, l'inspir et l'expir, etc., alors que, dans le cas de YHVH, il l'est par des données non inhérentes au Nom : parabole du miroir et des deux lumières, etc.

En outre, la prise en considération de ce symbolisme diffère considérablement. Dans le cas d'ALLâH il s'agit d'un Nom absolument immuable et indissociable ; c'est une « Signature » de l'Unité divine. Seuls des signes accessoires alimentent le symbolisme de la coïncidence des extrêmes que les lettres correspondantes du Nom ne contrarient pas, au contraire, mais expriment avec une certaine transparence car elles jouent principalement sur le registre sonore, plus subtil que le registre visuel. Les processus évolutif et involutif du point et de la circonférence par rapport au Point primordial sont

restés à l'état virtuel car leur mise en acte aurait provoqué un bouleversement des lettres. Dans le cas de YHVH, un tel bouleversement a lieu mais sans être chaotique ; il est opéré selon une loi, ici la loi de réflexion. L'unité, voire l'identité du Nom, n'est pas mise en cause ; seul le liant, ou le lien, qui agençait les lettres de YHVH dans un ordre donné est rompu.

A la conception rigide et coagulante du Nom ALLâH fait place une conception souple et solvante, à la fois rigoureuse et subtile, comme le sont la science optique et le symbolisme de la lumière. Cette destructuration — en fait très maîtrisée — favorise éminemment la tendance spéculative de la Kabbale. Le Nom YHVH-yhvh se présente comme une clé combinatoire. C'est un support, comme le Nom ALLâH, mais un support lui-même susceptible de multiples permutations internes, selon différentes combinaisons de « lecture »[26].

Pour emprunter une image au symbolisme optique, le Nom YHVH-yhvh est un Nom à facettes et les rapports entre elles sont ceux de la réflexion d'un rayon lumineux, soit un phénomène linéaire et monovalent. Il se complique en se combinant avec le phénomène d'« insertion » — assimilable à celui de la réfraction optique — qui, par interpénétration des éléments : source, rayon, écran réfléchissant, etc., y ajoute les rapports polyvalents de complémentarité déjà rencontrés à propos du Nom ALLâH. La plasticité structurale du Nom YHVH-yhvh se voit ainsi sollicitée à la limite des possibilités signifiantes. Cette fluidité de lecture — on peut dire qu'on a affaire à un Nom-à-transformations —, cet assouplissement des schémas : véritables figures « acrobatiques » littérales, contrastent fondamentalement avec la densité et la dureté adamantines du Nom ALLâH.

Le kabbaliste cherche à embrasser l'Unité analytiquement, en multipliant les angles de vue ; c'est une approche mobile, activement spéculative. Le soufi embrasse plutôt l'Unité synthétiquement, en s'identifiant (autant que possible) au Nom monolithique ; c'est une approche statique, contemplative.

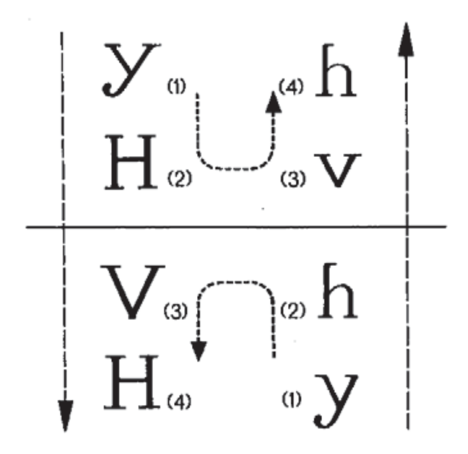
Dans ce qui précède, nous avons considéré le Tétragramme tel qu'il est présenté dans le *Pardès Rimonim,* c'est-à-dire exclusivement développé dans l'horizontale, selon le vecteur de l'écriture. Si on fait abstraction des contingences graphiques c'est plutôt dans la verticale, les quatre lettres étant superposées, qu'il convient de disposer le Nom de la façon la plus adéquate. YHVH apparaît alors comme le Nom « direct », conforme à l'émanation de Haut en bas et yhvh comme le Nom « réfléchi » procédant de bas en Haut : d'une part,

la *descente* de la lumière supérieure, d'autre part, le retour à sa source — c'est-à-dire sa *remontée* —, après réflexion :

Y ↓	h ↑
H	v
V	h
H	y

Suivant l'exégèse de Cordovero, le plan de cette réflexion est horizontal, telle la surface d'un plan d'eau. Pour la symétrie, il se situe entre H et V. Le Nom est ainsi partagé en deux moitiés : la moitié supérieure ou « transcendante » : Y H et la moitié inférieure ou « immanente » : V H. Conformément à la tradition, c'est le retrait de cette seconde moitié qui a entraîné la perte de prononciation correcte et complète du Nom YHVH. Depuis, le Nom a été scrupuleusement passé sous silence ; il a fallu attendre l'hétérodoxe Sabbataï Ṣevi pour oser enfreindre l'interdit.

Le schéma



met en évidence plusieurs polarités. A la distinction entre YHVH, conforme à l'ordre normal d'émanation des Séfiroth, et yhvh, conforme à l'ordre inverse, se superpose en effet la discrimination entre YHvh et yhVH. YHvh n'est autre que le Tétragramme dans lequel la moitié transcendante contient un reflet de la moitié immanente et yhVH le Tétragramme dans lequel la moitié immanente contient un reflet de la moitié transcendante. Ces deux « Noms » se résument eux-mêmes dans les deux idéogrammes extrêmes Yh et yH.

Yh est la synthèse du Nom YHVH puisqu'il réunit la lettre initiale et, par reflet, la lettre finale.

Du point de vue du processus séfirothique, il résulte de la réflexion du second Hé (c'est-à-dire Malchuth) dans Yod (c'est-à-dire Kether — Cordovero négligeant le fait que Yod est normalement l'habitat de Kether et Hochma).

Du point de vue ontologique, c'est le reflet de la Shekîna, l'Immanence ou Présence divine, dans la Transcendance, nommément le « monde » d'Atsiluth. Ce processus de réintégration équivaut symboliquement à une manifestation directe de la transcendance divine, manifestation qui ne peut effectivement plus avoir lieu en cette fin de cycle en raison de la dégénérescence spirituelle des hommes dépourvus généralement des qualités et qualifications requises pour la recevoir.

Réciproquement

yH est une autre synthèse, mineure par rapport à la précédente, du Nom YHVH, puisqu'elle réunit la lettre initiale, par reflet, et la lettre finale.

Du point de vue du processus séfirothique, il résulte de la réflexion de Yod (Kether) dans Hé (Malchuth) ; c'est le processus inverse du précédent.

Du point de vue ontologique, il correspond au reflet de la Transcendance (évoquée par la séfira suprême Kether) dans l'Immanence ; c'est la « descente » dans la Shekîna. Cette « descente » provoque la manifestation « réfléchie » ou « indirecte » de la transcendance divine suivant un processus conforme à la réceptivité humaine en général et plus particulièrement à la capacité réduite des hommes d'aujourd'hui.

Les deux idéogrammes caractérisent des modalités cycliques opposées : Yh se rapporte aux temps primordiaux, à l'âge d'or contemporain des Prophètes et des Révélations ; yH se rapporte aux derniers temps, à l'âge de fer des hommes de nos jours. Conformément à l'analogie — à laquelle, notons-le en passant, la « réflexion » est en optique phénoménalement comparable — il y a une relation entre les modalités des premiers et des derniers temps. On n'est jamais aussi près du Commencement (d'un cycle) qu'à la fin (du cycle précédent) et de la fin qu'au Commencement[27]. De même, aucun idéogramme n'est plus proche de Yh que yH : un degré supplémentaire de « proximité » ferait que l'analogie serait identité.

A cet égard, il ne faut pas confondre Yh avec YH.

Yh c'est Yod contenant (le reflet de) Hé, c'est Hé *dans* Yod. Le Hé dont il s'agit est le Hé final, la quatrième lettre du Tétragramme, le Hé de Malchuth et de la Shekîna. Yh est une clé spéculative : synthèse du Tétragramme mais surtout inhérence de l'Immanence dans la Transcendance ; il appelle la réciproque, yH, comparativement opérative.

YH c'est Yod *et* Hé, Hé avec Yod. Le Hé dont il s'agit est le Hé contigu à Yod, la deuxième lettre du Tétragramme ; c'est le Hé de Bina, qui complète la trinité supérieure des Séfiroth avec Kether et Hochma déterminés par Yod.

Yh et yH sont les deux facettes spéculative et opérative de YH d'où procède le Nom divin YaH. L'importance de ce Nom — principal substitut du Nom complet YHVH — tient au fait qu'il est à l'intersection de la voie des lettres, des Noms et des Séfiroth et en exprime la synthèse.

Yh et yH correspondent, avons-nous dit, à deux processus inverses : le premier à la descente dans l'immanence, le second au retour et à la remontée dans la transcendance. Si, pour paraphraser Cordovero, on peut affirmer que la descente contient la (re)montée et la (re)montée contient la descente, il convient cependant de faire une réserve capitale. Descente et (re)montée ne sont pas des processus équivalents : la descente est la manifestation de Dieu (ou du Ciel), elle est subie par les hommes (ou la Terre) ; la (re)montée implique le préalable de la descente, réelle ou virtuelle. Rappelons encore une fois [28] la phrase de l'Evangile de saint Jean III, 13 : *nul ne (re)monte au Ciel s'il n'est descendu du Ciel.* La (re)montée est tributaire en quelque sorte de la descente ; mieux, elle en est la démonstration.

Les deux idéogrammes rendent bien cette différence. Yh, l'idéogramme de la descente, précède nécessairement yH en vertu de la lettre primordiale Yod : source de la lumière et commencement de tout ; symbole d'Atsiluth, il s'identifie à la Transcendance et n'a de l'Immanence qu'un reflet. Réciproquement, yH est, en vertu de la lettre Hé, le miroir de la lumière et la fin de tout ; symbole de la Shekîna, il s'identifie à l'Immanence et n'a de la Transcendance qu'un reflet. La transcendance ou supériorité de Y se relativise cependant par l'inhérence en lui du reflet de l'Immanence (h) tout comme l'Immanence ou infériorité se relativise par l'inhérence en lui du reflet de la Transcendance (y). Tel est l'arcane de l'exégèse de Cordovero qui l'applique au couple Commencement-Fin, choisi parmi bien d'autres possibles. Il est certes conforme à la nature des choses que le Commencement soit supérieur à la Fin mais il ne s'agit là que d'une vue provisoire et partielle qui doit être dépassée et complétée par le postulat d'une égale inhérence d'un terme dans l'autre. C'est la loi majeure de l'Hermétisme — cf. la Table d'Emeraude — et de toutes les doctrines analogiques.

Pour en terminer avec la descente et la (re)montée, on peut ajouter que la seconde dépend de la première comme la lumière réfléchie dépend de la lumière directe venant frapper le miroir qui la produit. Ou encore comme l'effet dépend de la cause. Le miroir est le symbole de tout réceptacle terrestre approprié et, éminemment, de

l'homme. Touché par la lumière d'en haut (soleil, Ciel, Dieu), le miroir est capable de la renvoyer et cette réverbération — dans laquelle toute spiritualité est contenue — se traduit, sur le plan de l'expérience spirituelle précisément, par le symbole de la (re)montée.

En d'autres contextes, le miroir peut encore signifier l'intellection, l'effort de l'homme, spéculatif ou opératif, et la réverbération son influence spirituelle.

Par mimétisme entre les lettres du Nom YHVH la branche principale de Hé peut être assimilée à la lettre Vav et sa barre isolée à la lettre Yod. La graphie peut favoriser cette vision comme c'est le cas ici où le Hé est tracé avec des jambages en losange munis de pointes qui suggèrent les formes anguleuses de Yod ou de Vav.

A la limite tout le Nom est contenu dans un seul Hé



réunion d'un Vav (branche de droite) et d'un Yod (losange de gauche).

Ou encore :

Hé = Hé + Yod : respectivement, l'ensemble graphique *et* le losange de gauche pris isolément ; c'est Yod dans Hé.

Hé = Hé + Vav : respectivement, l'ensemble graphique *et* la branche de droite prise isolément ; c'est Vav dans Hé.

La trinité Yod-Hé-Vav compose le Nom YaHo dont nous avons parlé dans *Phonèmes et Archétypes,* p. 61-63.

Une autre vision mimétique des lettres du Nom YHVH lui conserve sa composition quadrilitère ; elle résulte de la réflexion de Hé :

Ces deux Hé symétriques « contiennent » respectivement Yod et Vav : les deux barres isolées verticales en forme de losange.

Une « écriture » encore plus synthétique du Tétragramme peut prendre la forme d'une double équerre affrontée munie de jambages.

En raison de l'isomorphisme du Hé et du Lâm (deux lettres « coudées »), une « écriture » similaire du Nom ALLâH aboutit à une figure presque identique mais renversée.

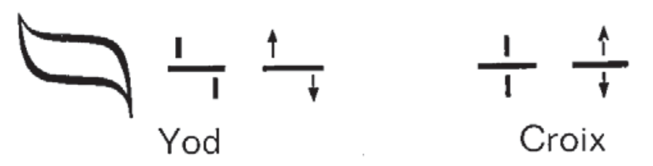
Les « écritures » des deux Noms peuvent ainsi se confondre dans les deux « sens » d'un *même* idéogramme :

pour YHVH

pour ALLâH

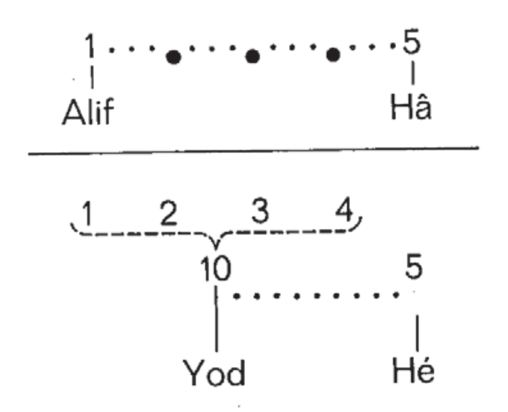
Toutes ces variations n'ont d'autre intérêt que de mettre en relief le parallélisme étroit des deux Noms. Composés de quatre lettres, ils contiennent l'un et l'autre deux lettres doubles coudées ou courbées, donc tordues — signe de leur dérivation de la lettre prototypique : Alif, l'unique lettre rectiligne en arabe (cf. note 15) ou Yod, la lettre germinale et a-dimensionnelle en hébreu.

Ceci nous conduit à parler succinctement de la lettre Yod dont l'importance, du point de vue symbolique, est comparable à celle d'Alif. Ce rapprochement d'Alif et Yod s'impose non seulement par leur commune fonction principielle et prototypique dans leurs alphabets respectifs mais encore par leur connexion avec les nombres 1 et 10. On peut dire, en bref, que la forme archétypique de Yod se compose de trois parties que la réduction habituelle de la graphie empêche de distinguer : une fine pointe supérieure verticale, une horizontale en trait plein ou « corps » et une fine pointe inférieure. Ces trois éléments déterminent un ensemble analogue à celui de la croix : une dimension horizontale, ici ininterrompue et unique, d'une part ; une dimension verticale fragmentée et orientée en deux directions opposées, correspondant aux sens de transcendance et d'immanence, d'autre part. Dans la croix, les deux segments de droite verticaux sont en prolongement ; dans Yod, les pointes sont séparées par le trait plein et reportées à chacune de ses extrémités — relativement parlant : ce trait étant pratiquement sans longueur :



Toutes les lettres hébraïques prennent leur origine dans la fine pointe supérieure de Yod et s'infléchissent ensuite conformément à la forme prototypique. Yod est ainsi lui-même contenu et condensé dans la fine pointe qui, en chaque lettre, rappelle cette dérivation ; il est le *germe* (comme le montre le couple tournant qu'il compose, par contraste avec le couple relativement immobile de la croix [29]) en même temps que la synthèse de toutes les lettres [30].

Pour en revenir aux deux Noms divins, on doit considérer le binôme Yod-Hé de YHVH comme exprimant un processus analogue au binôme Alif-Hâ d'ALLâH. Entre Alif et Hâ (1 et 5), il y a un intervalle. Métaphysiquement, cet intervalle est occupé par toute la manifestation ; physiquement, il est occupé par les termes intermédiaires du processus, qu'il s'agisse des lettres de l'alphabet ou des nombres correspondants. Dans le binôme Yod-Hé (10 — 5) ce même intervalle existe mais en quelque sorte intégré et absorbé. En effet, Yod, de valeur 10, est à lui seul la somme de la série 1 + 2 + 3 + 4. Yod contient donc, outre la Décade, à la fois l'Unité initiale — dans 10 il y a 1 — et la série qui s'y agrège jusqu'à la *limite* donnée : lettre (Hé) et nombre (5).
D'où le schéma :



qui se traduit par l'équation : A — H = Yod

Il s'agit d'une équation qualitative ou idéographique qui se vérifie indirectement par le fait qu'Alif et Hâ composent le couple droite et circonférence : les deux éléments du nombre 10, le nombre de Yod. Autrement dit, Yod contient globalement les deux aspects actif et passif que présentent, séparément, Alif et Hâ. Autre vérification : la circonférence (Hâ) déterminée avec son point central (la marque d'Alif) est une figuration du dénaire. Nous avions attribué à Yod le dénaire de la Croix, cette équation nous permet de lui attribuer en outre le dénaire du Cercle.

Yod est à la fois le Principe (A) et la série qui en procède jusqu'à la lettre-limite H. Hé est le But en même temps que le terme — ou le butoir — de la série comprise dans Yod. Hé met fin à la

diversification du manifesté dont Yod contient à la fois le Germe et le développement. Yod c'est A *et* tout l'intervalle du processus qui mène de A jusqu'à Hâ. C'est là ce qui différencie Y-H de A-H. Dans le couple A-Hâ un intervalle sonore, numérique et, en dernière analyse, ontologique existe entre les deux termes : A et Hâ sont séparés et ne se confondent pas, c'est pourquoi le point et la circonférence restent à part, distants l'un de l'autre de toute l'« ampleur » du Nom ALLâH. Dans le Nom YHVH, par contre, non seulement les deux termes Y-H se touchent (Yod et premier Hé) mais encore ils s'interpénètrent et sont réciproquement contenus l'un dans l'autre (Yod et Hé final), d'où les couples dérivés Yh et yH.

NOTES

1. Cet essai n'est pas destiné exclusivement à des lecteurs ayant des notions d'arabe ou d'hébreu, ou encore musulmans ou juifs. Il s'adresse à tous ceux qui sont ouverts à l'aspect symbolique des choses et des Ecritures sacrées notamment. C'est la condition nécessaire et suffisante pour se trouver à l'aise dans ces pages, nonobstant les difficultés mineures que l'ignorance des deux langues risque, par endroits, de soulever. Pour y pallier nous nous sommes astreint à expliquer aussi succinctement que possible des notions élémentaires pour les spécialistes qui voudront nous pardonner ces ajouts inutiles pour eux.

2. En arabe, le terme *ḥarf* (pl. *ḥurûf*) bloque la double notion de lettre et de son ou, pour employer la terminologie spécialisée d'aujourd'hui, de graphème et de phonème. Pour les lecteurs sourcilleux ce blocage peut sembler prêter à confusion et nous n'avons sans doute pas suffisamment précisé ce point dans notre livre *Phonèmes et Archétypes* qui, contrairement à son titre, prend en considération l'ensemble des modalités des *ḥurûf*. Pour éviter les inconvénients du mot « lettre », à la fois trop vague et trop extensif en français et qui ne rend pas compte du fait que A, I, U sont indifféremment, suivant les langues, consonnes ou voyelles ou les deux à la fois, nous sommes tombé dans un inconvénient inverse.

3. Le mot arabe pour âme, *nafs*, connote différents sens dont celui de souffle, sang, principe vital, identité même d'un être.

4. Nous faisons ici abstraction des deux signes accessoires : le *shadda* ou signe de redoublement et l'Alif supplémentaire d'allongement, qui sont associés au second Lâm comme des vestiges de l'orthographe « longue » du Nom ALLâH (⇒ *al-ilah*). Ces signes ne sont pas tout à fait absents de l'écriture. L'Alif d'allongement est rappelé tantôt par l'adjonction d'un long trait finement délié, pour le distinguer des lettres « normales » du Nom, placé contre la hampe du Lâm qu'il renforce, comme le montre la lithographie ; tantôt par une courte barre placée verticalement audessus du *shadda*, souvent calligraphié sous la forme



qui tire esthétiquement parti de la superposition du *shadda* et du double Lâm stylisés par un graphisme semblable :

5. C'est, cependant, la dimension verticale qui est prépondérante dans le Nom ALLâH. C'est un manque de sen-

sibilité spirituelle en Islâm de placer le Nom à plat. Le Nom doit être debout, soit posé contre un mur, soit suspendu. Il peut être inscrit au flanc d'un vase non au fond d'un plat.

6. En toute rigueur, il s'agit non d'un point et d'une circonférence mais d'un « disque » et d'une « couronne », au sens géométrique de ces termes, du fait de l'épaisseur du trait. Le symbolisme est le même.

7. Un Alif *waçlé* est un Alif muet. Lorsqu'un Alif est marqué du signe *waçla* (jonction), cela indique qu'il ne doit pas être prononcé, comme lorsqu'il porte un *Hamza,* de sorte que la syllabe précédant l'Alif *waçlé* est enchaînée, sans coupure, avec la syllabe suivante. Ainsi « Au Nom de Dieu » se dit *bismi-llâh* et non *bismi Allâh.*

8. Cf. notamment A.-M. Schimmel, *Islamic calligraphy,* pl. XXIII et XLVIII. Les graphies de la note 18 sont empruntées à ce même ouvrage.

9. Cette prononciation particulière est également caractéristique de certains chants « religieux » accompagnés de danses et notamment les *kirtâna :* séances de chant de l'Inde du Sud où l'émotion mystique des exécutants se manifeste par des effets de nasalisation qui paraissent normalement insoutenables chez un chanteur ordinaire. Qui a entendu ces chants ne s'étonne pas qu'une ambiance extatique puisse gagner toute l'assemblée, exécutants et assistants.

10. Dans la prosodie arabe la nasalisation est normalement marquée par Nûn qui note également la syllabe muette et s'oppose au signe de la syllabe forte, Tâ, image sonore du choc de la baguette sur le tambour. Dans le Coran, la nasalisation est marquée par la lettre *ghayn,* initiale du mot *ghunna,* « son nasillard ».

11. On remarquera que cette notation, attribuée à Khalîl, n'est pas cohérente avec celle de la phonétique qui, comme on l'a vu, marque au contraire la quiescence par un cercle. Il faut admettre la coexistence de deux systèmes différents de notation car celle de Khalîl n'est pas un fait isolé : les temps forts et faibles du rythme se notent également par un cercle et un point ; chez les Ikhwân aç-Çafâ' (*Risâla sur la Musique,* traduction A. Shiloah) Hâ (c'est-à-dire une forme circulaire) est, de même, le signe des lettres « mues » et Alif (une droite) celui des lettres inertes.

12. Bien entendu, il convient de considérer ce processus *dans le Principe.* Géométriquement parlant, un point ne saurait générer, d'une part, une circonférence et, d'autre part, un point « plus petit ». Encore une fois, on considère ici les symboles ou Archétypes, non les supports « géométriques » qui les représentent plus ou moins parfaitement. Tout étant question de codage, le symbolisme est un code très rigoureux à condition de s'entendre sur son emploi.

Coomaraswamy a achoppé à la même difficulté : « ... c'est le moyeu, plus souvent que le point axial, que l'on donne pour centre de la roue ; cela n'a rien d'étonnant lorsqu'on comprend que si, dans certaines conditions (réduction indéfinie du rayon...), le centre représente le cercle, dans les mêmes conditions (métaphysiquement *in principio*), le point axial impliquera le moyeu ou même la roue entière — le point sans dimension et l'espace principiel non encore étendu... étant identiques en fait. » (« *Kha* et autres mots signifiant " zéro " » in *Le Temps et l'Eternité,* trad. G. Leconte, p. 121).

13. C'est ici le lieu de faire référence au « chiffre » du *Tawḥîd* tel que l'a donné H. Corbin (*Islâm iranien,* III) d'après l'heureuse formule de Rûzbehân Baqlî (*Risâla ye qodsiya,* fol. 165 a) : « Tant qu'il ne devient pas le produit de l'unité par l'unité le pèlerin mystique ne parvient pas à la vision du *Tawḥîd.* » Ce « chiffre » ou plutôt cette équation est de la forme $1 \times 1 = 1$ (comme telle elle s'oppose à celle du *shirk,* l'« association », c'est-à-dire le polythéisme : $1 + 1$). « Tel est le secret du *Tawḥîd,* commente H. Corbin, une unité, une vision qui se multiplie par elle-même, dont le produit est chaque fois *Un* et cela à l'infini... [dès lors] il n'y a plus de conflit entre l'unique et le multiple ; il y a le multiple de l'Unique, mais ce multiple est chaque fois toujours Un. » (*Op. cit.*, p. 43 et 62-63.)

C'est par un processus conforme à l'équation $1 \times 1 = 1$ que nous avons initialement interprété le rapport des deux signes du Nom ALLâH : le point et la « circonférence » s'emboîtant *l'un dans l'autre* si exactement qu'ils ne se distinguent plus et constituent ensemble un point, symbole de l'Unité. Le symbolisme du bulbe se desquamant indéfini-

ment sans perdre de son Etre ou sans se fractionner est traduisible par la même équation du *Tawḥîd* mais conçue non plus à partir des prémisses (ou données : multiplicateur et multiplicande) mais à partir de la conclusion ou résultat de sorte que l'opération ne se présente plus sous la forme de la multiplication $1 \times 1 = 1$ mais sous celle de la division :

$$1 = \frac{1}{1}$$

L'Unité est le quotient de l'unité (dividende) par l'unité (diviseur). La division peut être prolongée « à l'infini » sans que l'Unité s'en trouve fractionnée, ce qui est bien conforme à la propriété même du Principe. L'accent est mis sur l'Unité indivisible plutôt que, comme précédemment, sur l'Unité inmultipliable.

Il ne faut pas inférer de la forme $1 \times 1 = 1$ que le Principe puisse être un « produit ». En réalité multiplicande et multiplicateur (1×1) sont des « épiphanies » de l'Unité principielle ($= 1$), il n'y a pas davantage d'opération multiplicatrice dans $1 \times 1 = 1$ que d'opération fractionnaire dans $1 = \frac{1}{1}$. C'est dire que le terme d'« opération » est impropre. Qui dit « opération » dit « action », donc « génération » ; or, dans le Principe, rien ne *devient*, l'équation est un schéma statique, un constat symbolique, un archétype éternel et immuable, une « Idée ». C'est la structure « nombrée » du mystère de l'Unité. Le choix de la forme $1 = \frac{1}{1}$ a l'avantage de montrer — par le biais de l'Essence et de la substance et du symbole du Point-bulbe indéfiniment desquamé et intact — que tout le processus décrit n'est qu'une apparence, comme la manifestation, par rapport au Principe, qui seul *est*.

Ceci dit, il n'y a aucun inconvénient à utiliser le symbolisme de la « multiplication » et Ibn Arabî lui-même y a recours pour exprimer le mystère de l'Unité de l'Etre (*Livre du Nom de Majesté*, tr. M. Valsân, *Les Etudes traditionnelles*, n[os] 268, 269 et 272, juin à décembre 1948). Nous nous proposons de revenir ailleurs sur ce texte, aussi nous contenterons-nous ici de citer le passage qui nous intéresse : « ... après l'autonégation de la syllabe [*lâ* médiane du Nom ALLâH] il ne reste que les deux Alif [qui encadrent cette syllabe] qui sont [les Noms divins] le Premier et le Dernier. *Multiplie ces deux Alif l'un par l'autre* (c'est nous qui soulignons), il t'en sortira Hâ [la dernière lettre du Nom ALLâH] qui, pendant que les deux Alif seront éliminés, restera comme HuWa... C'est Lui seul HuWa qui reste... »

Ibn Arabî obtient l'équation $1 \times 1 = 1$ avec Alif × Alif = Hâ grâce à un gauchissement spéculatif sur la valeur de Hâ qui lui permet de faire coïncider le mystère de l'Unité de l'Etre avec celui du Soi ou plutôt de résoudre le mystère du second par le mystère du premier, l'exposé faisant déboucher la démonstration ontologique sur la donnée initiatique. Ibn Arabî semble s'être inspiré de la phrase coranique : *HuWa* [c'est-à-dire Lui, Allâh, est] *le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché...* (LVII. 3) qui implique de façon analogue l'attestation de l'Unité à travers ses deux hypostases : le Commencement et la Fin, l'« Alpha et l'Ôméga » (cf. note 17).

Un passage de la *Bṛhadâranyaka Up.* affirme le même paradoxe que celui du bulbe de l'Etre se desquamant sans perdre quoi que ce soit de lui-même : « Le plein (ou le Plérôme : *pûrṇa*) est Cela (Brahma), le plein est Ceci. Le plein procède (*udcyate*) du plein ; quand le plein est retiré (*âdâya*) du plein il reste (*aviçishyate*) encore le plein. » « Autrement dit, ajoute Coomaraswamy, Brahma est infini, la " source de Brahma " (*brahmayoni*) inépuisable. » (*Selected Papers*, II, p. 139-140.) La citation donnée par Coomaraswamy est incomplète, ce qui a probablement induit en erreur le traducteur (*La doctrine du sacrifice*, p. 233) : *udcyate* que Coomaraswamy traduit par « out tourned » peut être rendu par « s'élever », « sortir », « procéder de » ; le sens « être ôté » est donné par le mot *âdâya* du vers suivant apparemment sauté par Coomaraswamy, qui a dû citer ici de mémoire ce qui expliquerait l'erreur de référence V. 1 au lieu de V. 5. Cette référence exacte est donnée dans « Kha... » (*ibid.*, II. 226) également traduit in *Le Temps et l'Eternité* où les deux derniers vers du même passage figurent.

L'allusion au texte sur « Kha et autres mots signifiant " Zéro " » nous donne prétexte à noter que Coomaraswamy y met en évidence l'équivalence entre le « vide » (*shunya*) et le « plein » (*pûrṇa*). La relation entre « Vide » et « Plein »

implique celle entre « Zéro » et « Infini ». Le texte de Bhâskara cité par Coomaraswamy formule cette relation par l'équation : $\frac{n}{\infty} = o$. Si les termes sont métaphysiquement interchangeables (Zéro n'étant pas un nombre et s'identifiant en dernière analyse avec l'Infini, ou plus précisément avec l'inverse de l'Infini), l'équation peut être également de la forme : $\frac{n}{\infty} = o$.

14. Le Prophète a dit de la *Shahâda* (*Lâ ilaha illâ Allâh*) qu'elle était la « clé du Paradis », chacun des mots de la formule constituant une des quatre dents de la clé. Selon Abû Ya'qûb Sejestânî (*Kitâb al-Yanâbî'*, 30° source, § 138-142) « lorsque tu rassembles ces quatre mots clés... voici que s'ouvre pour toi, à partir du Principe, la totalité des choses ».

15. Le rapport d'une oblique et d'une verticale recoupe une autre donnée, transmise notamment par Niffarî (*Kitâb al-mukhâtabât*, 52-1), opposant Alif aux autres lettres : toutes les lettres, sauf Alif, sont malades (*mardâ*), car toutes sont inclinées (*mâ'il*), Alif seul n'est pas incliné et se tient debout (*qâ'im*).

Dans une telle discrimination, des lettres comme Lâm sont considérées comme inclinées, malgré leur hampe verticale, en raison de leur courbure inférieure. Cette dérivation de la rectitude absolue et parfaite d'Alif est qualifiée de « maladie » par analogie avec tout écart de la rigueur unitaire dont cette lettre est le symbole.

16. En disant que le point est sollicité à combler le vide de la circonférence ou l'Alif celui du Hâ, on peut penser à l'aphorisme ancien selon lequel la nature a horreur du vide. Les entrelacs calligraphiques ou géométriques de l'art musulman en sont une sorte de paraphrase encore qu'ils soulignent davantage le rapport d'harmonieuse imbrication de l'Unité et de la multiplicité, tel qu'on le constate dans le monde qui nous entoure.

Parallèlement au rapport d'Unité et de multiplicité, il importe de noter que le point et la circonférence sont *l'un et l'autre* des signes du Zéro. C'est le cas pour le point en arabe et la paléographie indienne — d'où ce chiffre provient très probablement — atteste pareillement l'emploi du *bindu*. Cet usage subsiste dans l'écriture *shâradâ*. Quant à la circonférence, adoptée pour la notation du zéro dans l'Inde classique, elle en est devenue l'idéogramme quasi universel.

17. Il n'est pas question de développer en détail le symbolisme du Commencement et de la Fin. Ce symbolisme est universel et les références abondent ; par exemple celle-ci parmi tant d'autres dans les textes hindous : « Ce qui est le Commencement (ou " Celui qui est l'apparition " : *prabhava*) c'est la Fin (ou : " est aussi le retour ", la disparition : *apyaya*). » (*AÂ*, III.2.6.) Nous nous réfèrerons plus particulièrement à un passage prégnant du *Gulshân e Râz* (*GR*) de Mahmûd Shabestarî dont le commentaire recoupe la présente herméneutique du Nom ALLâH (distique 368, éd. Whinfield, p. 22 texte et 37 tr. ; distique numéroté 366 chez H. Corbin) : *wa qad sa'alû qâlû mâ'n-nihâyya fa qîla hiya'r-rujû'u ilâ'l-bidayya :* « En vérité, à la question : " Qu'est-ce que la Fin ? " est répondu : " C'est le retour au Commencement ". » Le *GR* a fait l'objet d'un commentaire ismaélien présenté par H. Corbin in *Trilogie ismaélienne* qui s'appuie, pour l'élucider, sur le commentaire très connu de Lâhîjî. Pour le distique ci-dessus, Lâhîjî propose de se représenter la *Ḥâqiqa* comme un point décrivant un cercle parfait dans son double mouvement de descente (du Caché à l'Apparent) et de remontée (de l'Apparent au Caché) de sorte que le point final coïncide avec le point initial. Pour Lâhîjî, « le Commencement est typifié par l'arc de la descente, la Fin est typifiée par l'arc de la remontée, comme remontée de la multiplicité à l'unité, de la dispersion à l'intégration... A son tour le point final devient le point initial d'un nouveau cycle » (*op. cit.*, p. 76-79). Le commentaire ismaélien se borne à dire : « La Fin c'est le retour. Le Commencement c'est le point de départ, à partir de l'Etre divin, comme dit le verset [coranique : XXIX.19] : *Allâh commence* [*yubdi'u*, conformément à l'édition du Caire, de la racine B-D-', commencer, d'où provient *bidayya*, et non " produit ", de la racine voisine B-D-W] *la Création puis la recommence* [*yu'îduhu*, de la racine '-W-D dont le premier sens retourner, revenir, est très proche de la racine R-J-' d'où vient le substantif *rujû'u* ci-dessus, et qui à la VIe forme, comme ici, signifie faire revenir, recommencer. Soulignons en passant l'importance de ce verset qui postule une " double génération " : *Il commence* puis *Il recommence*. Le verset sui-

vant revient sur ce point en en précisant l'implication ésotérique : la création " recommencée " par Allâh est dite *nash'a al-akhira* (litt. " naissance finale "), ce qui correspond exactement à la donnée initiatique de " seconde naissance "]. Aussi est-Il Lui-même le terme final : *Nous sommes à Allâh et nous retournons* [*râji'ûna* de R-J-'] *à Lui* [II.151]. » (*Op. cit.,* p. 79 et texte p. 139.)

Ces commentaires trouvent un écho dans le *Log.* 18 de l'*Evangile selon Thomas* où Jésus, répondant aux disciples qui l'interrogent sur la Fin, demande : « Avez-vous donc découvert le Commencement que vous recherchiez la Fin ? Car là où est le Commencement, là sera la Fin », *log.* que H.-Ch. Puech (*En quête de Gnose,* II.148) commente ainsi : « Commencement et Fin sont donc identiques, [ils] se rejoignent en un point unique qui est tout ensemble point de départ et point d'arrivée... En d'autres termes, plus abstraits, la connaissance du Principe comprend celle de la Fin... »

Dans une perspective sotériologique, la Gnose fait allusion également à un *retour* (*épistrophê*) « qui est un retour de soi sur soi et à soi... ramenant le gnostique au lieu et à l'état où il était auparavant... [un tel retour] correspond à une *apokatastasis* ». Le *logion* continue ainsi : « Heureux celui qui se tiendra dans le Commencement et il connaîtra la Fin et il ne goûtera pas la mort » : « Si le gnostique " connaît sa fin ", du fait même qu'il connaît son Commencement... c'est parce qu'il était avant d'avoir été... Car celui qui est a été et sera (*Evangile selon Philippe,* pl.112) : la préexistence implique... la permanence de l'Etre. Préexister au devenir... c'est avoir été non seulement avant de devenir mais en dehors de lui. » (*Op. cit.,* p. 149.) On voit que le couple Commencement et Fin s'articule et interfère avec celui d'être et devenir. Une exégèse de ce dernier nous entraînerait trop loin. Mentionnons seulement que, tout comme Commencement et Fin, les termes « être » et « devenir » sont susceptibles d'une acception où cesse toute différenciation. Ainsi le mot sanscrit *bhûta,* qui désigne l'Etre, signifie littéralement « devenu ». Coomaraswamy note que « devenir n'est pas contradictoire avec " être " mais est une épiphanie de l'être ; ce qu'on peut devenir ne représente qu'une partie des possibilités immanentes dans l'Etre qui " devient ". » (*Selected Papers,* II, 336 note). Cette « distinction » entre être et devenir — source de confusions fréquentes — est tout aussi difficile à saisir que celle entre Soi et moi : ce qui *devient* c'est le « moi », ce qui *est* c'est le « Soi ». Le premier est phénomène, le second noumène.

Terminons cet excursus par la formule qu'on a présentée comme la clé et la quintessence spirituelle de la Gnose (il faut ajouter de toute gnose en prenant ce terme dans le sens large d'« ésotérisme ») : « Connaître qui on est afin de (re-)devenir ce que l'on est » (*gnômaï tis êmên hina palin genômaï ho êmên*) ou, plus brièvement : « devenir ce que l'on est ». Coomaraswamy l'a commenté en spirituel et métaphysicien : « Nous ne pouvons vraiment connaître ce que nous sommes mais nous pouvons devenir ce que nous sommes en sachant ce que nous ne sommes pas ; car ce que nous *sommes* est le Dieu immanent qui ne peut Lui-même connaître *ce* qu'il est... Notre moi peut être connu mais non notre Soi car " par quoi pourrait-on connaître Celui par qui on connaît ? " (*Bṛhadâranyaka Up.,* II.4-14) » (*Op. cit.,* II.373-374).

18. Il n'est pas besoin d'étayer un tel symbolisme, évident par lui-même. Contentons-nous de faire référence aux Ikhwân aç-Çafâ' où les deux signes : droite (Alif) et circonférence (Hâ) sont expressément référés à Adam et Eve (*Risâla,* XVII, II.406-7).

19. Ce terme d'« empreinte » doit rappeler qu'Alif est aussi le « doigt ». Ainsi est nommée la pièce de bois qui complète à 100 les 99 grains du chapelet musulman. Comme le doigt appelle l'anneau, l'Alif appelle le Hâ.

20. Ce labyrinthe peut être celui de la manifestation, avec tout son pouvoir de séduction, de distraction et de diversion qui, émanant d'Alif, se résorbe — ou s'évanouit comme un mirage — dans l'extinction du Hâ.

Lorsqu'à l'aspect minéral du coufique fait place la fluidité de la cursive, la sinuosité des deux Lâm semble imiter les mouvements d'un corps de serpent :

Les deux Lâm évoquent encore les vagues d'un courant sur lesquelles flotte la coquille close de Hâ, comme entraînée

des eaux calmes vers la rigueur d'Alif, ainsi qu'en témoigne la hauteur croissante des ondes :



21. Le terme sanscrit *maṇḍala* a pour premier sens celui de « cercle », « disque ». A partir de sens dérivés, le mot a signifié « ensemble », « tout formé par association de ses parties » (Commentaire de Cubhakarasimha sur le *Mahâvairocana-sûtra*), ce qui peut s'appliquer à un Nom composé de lettres.

22. Déjà, dans *Phonèmes et Archétypes,* nous avons montré l'affinité de A et Hâ ; elle nous a permis notamment de résoudre et de corroborer l'assimilation faite par Dunash ben Ṭamîm des phonèmes hébreux correspondants : Alef et Hé (p. 34 à 38 et 85).

Nous n'avions pu profiter à l'époque des écrits (*Opuscules et traités,* texte et trad. J. et H. Derenbourg, Paris, 1880) du savant arabophone juif Ibn Janah de Cordoue (XIe). C'est donc ici l'occasion de citer, de façon forcément très brève, les passages qui auraient pu être mis en avant dans *Phonèmes et Archétypes.* Ce qui motive Ibn Janah, c'est compléter, expliquer, éclairer et le plus souvent confirmer les propres écrits du grand grammairien Abû Zakaria (AZ) [Hayyoûj]. Les « dits » de cet illustre prédécesseur servent d'amorce à chacun de ses développements. Plusieurs passages de la *Risâla at-taqrîb wa't-tashîl* concernent notre propos ; nous nous limiterons aux deux suivants : (p. 296) « ... On voit encore plus clairement qu'AZ, comme nous l'avons exposé plus haut, met le Hâ au nombre des lettres " molles " » lorsqu'il dit, dans le chapitre des lettres אהוי : « la prononciation *(tahajjî)* des lettres " molles " Alif et Hâ, en hébreu, est la même, sans aucune différence entre elles, et tout particulièrement à la fin des mots et des noms lorsque [ces deux lettres] sont précédées de la voyelle *qâmets*... ». Ibn Janah répète cette citation quelques pages plus loin (p. 303).

(P. 301) : « ...AZ a donc parlé de l'ensemble des quatre lettres " molles ", savoir l'Alif... le Yâ... le Wâw... et le Hâ... [ce qu'il confirme] dans son livre de la ponctuation (*Kitâb fî tanqîṭ*) : « Les lettres " molles " dans notre langue [hébreu] sont au nombre de quatre, ce sont l'Alef, le Wâw, le Yâ et le Hâ. » C'est, à l'évidence, que pour lui le Hâ fait partie des lettres " molles ".

23. En fait, Hâ marque également en arabe une sorte d'aboutissement ; il s'identifie à l'expir, au dernier souffle du mourant et répond au caractère injonctif d'Alif, phonétiquement saturé, comme initiale, par le *Hamza,* qui concerne, on l'a vu, l'aspect inaugural de la modalité sonore (comparativement, c'est le cri du nouveau-né).

Il faut mentionner ici un autre rapport important, celui où Alif — pris comme symbole de l'*ego* (Alif est l'initiale de *anâ,* moi) — s'immerge dans Hâ — symbole du Soi (Hâ ou *Huwa* = Lui, Dieu) et de la pure « Ipséité », *Huwiyya.* Cette union à Dieu, par identification, constitue le but de toute voie spirituelle. L'état de concentration parfaite — réalisation de l'« identité suprême » — symbolisé par l'extinction de l'Alif dans le Hâ, n'est atteint, *Deo volente,* qu'au terme d'un très long effort méthodique qui recourt, notamment, à la contemplation et à l'invocation du Nom ALLâH.

Cet aspect se retrouve, bien entendu, dans la Kabbale où le terme de *kavvana* recouvre une donnée analogue. Il est dit que l'émanation d'En-Sôf (*Ayn Çôf :* Dieu en tant qu'Infini) des hypostases séfirothiques s'effectue graduellement de sorte qu'au niveau de Kether la Personne divine n'est ni manifestée ni nommée sinon par le pronom de la troisième personne (« l'absente », *ne'elam,* qui qualifie aussi le *Deus absconditus*), Lui, et encore ce pronom n'est-il mentionné qu'implicitement par le verbe dont Dieu est l'Agent (par exemple *bara :* [Il] *créa*). A ce degré Dieu est désigné apophatiquement par *Ayn,* Non-Etre.

La Personne divine continue à se manifester et c'est ainsi qu'au niveau de Tiphereth il est dit qu'on peut s'adresser à Elle à la deuxième personne, Toi. Au terme du processus, au niveau de Malchuth, c'est la première personne qu'il convient d'employer : Je, Moi (*Anî,* mot formé des *mêmes* lettres que *Ayn,* Alef, Yod, Nun mais dans un ordre différent) ; d'où l'aphorisme, doublé d'un jeu de mots, disant que par l'Emanation *Ayn* est devenu *Anî.*

Ayn et *Anî,* respectivement identifiés aux Séfiroth Kether et Malchuth, sont

représentés par les lettres extrêmes Yod et Hé du Nom YHVH, ce qui établit entre elles un rapport inverse à celui d'Alif et Hâ. Si la symétrie du processus du moi au Soi, dans le cas d'Alif et Hâ, et de celui du Non-Etre au Moi, dans le cas de Yod et Hé, est remarquable — ne serait-ce que structuralement — elle ne doit pas tromper car ce qui est concerné par *Anî* n'est évidemment pas le « moi » mais le « Soi ». C'est dire que les deux processus interviennent sur des plans et dans des sens différents et qu'à vouloir souligner une analogie, c'est plutôt de convergence qu'il faut parler — le terme commun, le « Soi », étant considéré selon deux perspectives complémentaires : *ad intra* et *ad extra*.

24. AHaṁ est un Nom « extériorisé » : les deux termes A et Ha y sont contigus, la résonance se situant à la suite, dans leur prolongement, en finale, sans autre limite que celle du souffle. Par contre, pour ALLâH, A et Hâ occupent les deux positions extrêmes encadrant les deux Lâm et suggérant une sorte de délimitation de la résonance entre deux bornes. Le Nom ALLâH est, comparativement, un Nom « intériorisé ».

25. Nous avons transcrit les lettres telles qu'elles sont réellement disposées en hébreu dont le sens de lecture est, rappelons-le, comme en arabe, l'inverse de celui des langues européennes. Suivant la terminologie de Cordovero, ces dernières seraient des « réflexions » des Langues sacrées « directes ».

26. Il y a là, notamment, une possibilité de « lecture structurale » comparable à celle des figurations « en trompe l'œil » lisibles de plusieurs manières. Mais il faut se référer surtout aux figurations dites « en tour de force » de couples de personnages ou d'animaux en position tête-bêche « lisibles » selon quatre attitudes différentes par combinaison de parties ou moitiés de corps. Coomaraswamy a, croyons-nous, le premier, attiré l'attention sur ces compositions dans *Les miniatures orientales dans la collection Goloubev*. P.L.XLII, fig. 89 et P.L.XLIX. Baltrusaïtis en a reproduit un exemple dans son *Moyen Age fantastique* et donné d'autres représentations analogues empruntées surtout à l'art médiéval d'Occident (p. 138-140, fig. 67 et 68).

Structuralement, les deux Noms YHVH-yhvh donnent lieu, de même, à une quadruple « lecture » suivant les quatre « sens » (significations et directions) de déchiffrement schématisés page 118.

27. Une formule analogue permet de résumer le symbolisme des deux signes satellites du Nom ALLâH : d'une part, le Commencement « sortant » de la fin, comme le point « second » de la circonférence ; d'autre part, la fin « contenant » dans le Commencement, comme la circonférence dans le point « premier ».

28. Nous nous sommes déjà référé à ce passage dans « Le retentissement de la cloche » en citant, à cette occasion, le traité sur les « Mystères des lettres grecques » donnant de l'idéogramme des lettres Rô et Phi (composé d'une circonférence et d'une droite verticale qui s'en détache vers le bas) une interprétation qu'il faudrait comparer plus longuement avec les idéogrammes d'Alif et Hâ et de 1 et 0. La circonférence est prise dans ce traité comme le symbole du Ciel ; la droite, soit comme l'axe de la descente du Ciel du Verbe divin, dans le cas de Rô, soit comme l'axe d'ascension (du Christ) au Ciel, dans le cas de Phi.

Notons que dans les exposés d'Isaac Luriah, le maître kabbaliste de Safed, le cercle et la droite, *iggul ve-yosher,* sont les formes qu'est susceptible de prendre le rayon de lumière émanant d'En-Sôf. La droite suggérant la propagation directe depuis En-Sôf est considérée comme une modalité supérieure au cercle qui, tout en ayant une forme plus parfaite, ne représente qu'un reflet du *Tsimtsum,* le « retrait » qui précède l'Emanation expansive d'En-Sôf.

29. En réalité, la croix est, par rapport au carré, la figuration « dynamique » du quaternaire ; le carré en étant la figuration « statique ». Le rapport de ces deux représentations du quaternaire est exprimé numériquement par la formule de la Tétraktys : $10 = 1 + 2 + 3 + 4$. On peut dire que la croix est au carré comme 10 est à 4. Analogiquement, Yod serait le dénaire de la croix.

30. Un point de vue complémentaire est exposé dans Knorr de Rosenroth (*Kabbala denudata,* I. 374) : « R. Schimeon b. Jochai autem de Jod ita tradit in Tikkunim : Jod ubique apicem habet supra, corpus in medio et finem infra. Caput ejus ergo continet mysterium

accentuum, finis umus, punctorum et amborum corpus, literarum. » Yod a partout une pointe en haut, un corps au milieu et une extrémité en bas. Sa tête contient donc le mystère des accents, son extrémité inférieure le mystère des points (voyelles) et le corps qui réunit les deux extrémités le mystère des lettres.

VII

LA MAIN THÉOPHORE

Nos écrits sur les lettres et Noms divins nous conduisent à prêter attention à la symbolique de la main. Le lien existant entre des données apparemment aussi éloignées l'une de l'autre se révèle avec évidence dès qu'on analyse la structure de celle-ci. C'est donc cette structure que nous allons commencer par considérer en prévenant d'emblée que son examen sera fait selon les contextes arabe et hébreu.

Il ne s'agit pas, dans les pages qui suivent, de dépoussiérer des matériaux propres à la chiromancie, non qu'ils soient à récuser *a priori* mais, d'abord, parce qu'en se vulgarisant ils ont depuis longtemps perdu toute raison d'être et ressortissent aujourd'hui davantage à l'occultisme qu'à une véritable science traditionnelle — nous le déplorons car c'est un domaine de la connaissance analogique qui est ainsi perdu. Ensuite, parce que les sciences traditionnelles ne sont pas transposables *ipso facto* d'un contexte à un autre. Par exemple, la chiromancie occidentale ne comporte aucune des correspondances que les chirologies islamique et juive ont élaborées entre les sept cieux planétaires (localisés dans certaines zones de la main appelées « monts »), les sept Prophètes et les fonctions qu'ils régissent. Or, il arrive que de telles « lacunes », en édulcorant progressivement une science, en viennent à la vider de toute signification. Ce sont des raisons suffisantes pour laisser de côté de tels matériaux (dont le dépouillement et l'étude nécessiteraient, au demeurant, toute une vie) et pour fonder notre essai sur les données universelles que la structure de la main présente incontestablement à l'examen.

La main est un organe fascinant et il a exercé sa fascination sur l'homme dès les temps préhistoriques. Cela tient à la prise de conscience des possibilités d'action qu'elle recèle, possibilités pratiquement indéfinies car elles s'exercent sur tout le champ de l'activité, depuis le geste le plus brutal ou le plus rapide jusqu'au plus raffiné ou au mieux maîtrisé dans la douceur, la lenteur ou la précision. La main, organe unique dans la nature, inimitable (la technologie la plus sophistiquée n'a, heureusement, pas réussi à la supplanter),

constitue un tout par elle-même. C'est un fait d'observation : la main est ce qui prolonge le bras à partir du poignet ; le bras est lui-même dégagé comme pour mieux identifier la main et la distinguer du reste du corps.

La main est ainsi tellement ressentie comme un organe à part que c'est à peine un paradoxe de la définir comme un organe extra-corporel et ceci dans les deux sens du terme. D'une part, dans le sens de l'*objectivation :* du fait de sa relation avec l'ambiant, de son contact permanent avec l'extérieur, la main devient elle-même « objet » (au sens étymologique du mot) par « détachement » du sujet, sinon du corps, par lequel elle se détermine. D'autre part, dans le sens de la *subjectivation :* du fait de sa capacité à répondre aux moindres sollicitations intérieures la main se présente à la fois comme une sorte de forme précipitée, très précise et très concrète, et d'extériorisation du cerveau et du cœur. Entité à la fois infra-corporelle, en tant qu'« objet », et supra-corporelle, en tant que projection de l'âme et de l'esprit, la main est une.

A cette conception unitaire, quasi dogmatique, de la main s'oppose la structure symétrique de l'homme : il n'y a pas d'organe « simple » dans le corps humain, même le cerveau a deux hémisphères et le cœur deux ventricules. La main n'échappe pas à cette loi qui semble faire procéder le corps d'une sorte de dichotomie et de déploiement autour d'un axe vertical, d'un ensemble primitivement unique, coagulé et fermé. L'homme doit en prendre son parti, il a une main droite *et* une main gauche. L'unité principielle est tempérée et souvent même oblitérée par l'existence de cette dualité organique. Celle-ci a fortement marqué l'homme dès l'origine au point d'imprégner sa conscience d'une ambivalence de comportement entre la droite et la gauche dont les mains sont naturellement les polarisations privilégiées. Il faut, néanmoins, apprécier cette bipolarisation à sa juste mesure : tout comme il n'y a, dans l'instant, qu'une expression de pensée ou de sentiment nonobstant la structure « duelle » du cerveau ou du cœur, il n'y a qu'un geste de la main, de sorte que le terme de bi-unité convient mieux que ceux, trop tranchés, d'unité ou de dualité.

La main comprend *cinq* doigts. Le nombre cinq est ainsi le premier nombre caractéristique de la main : en arabe un des noms de la main est *khams,* qui veut dire cinq.

Les cinq doigts de la main ont constitué l'embryon de l'arithmétique, qui, primitivement, n'a individualisé que les cinq premiers nombres — et parfois moins encore —, les autres nombres ayant longtemps procédé des premiers (par exemple : VI = V + I). Cette numération quinaire s'est étendue progressivement à tous les doigts

pour aboutir à la Décade. L'arithmologie a conservé une trace de cette pratique en ne donnant de forme particulière qu'aux neuf premiers chiffres et au zéro et en investissant la Décade d'une importance toute spéciale non seulement chez les Pythagoriciens mais dans des systèmes décimaux élaborés comme ceux de l'Inde et de la Chine (où ce système coexiste avec le système duodécimal).

Qu'il s'agisse de renforcer une déclaration ou une prière, la jonction des mains a pour effet d'élever du nombre cinq au nombre dix. Or, la Décade ainsi obtenue ne constitue qu'un autre aspect de l'Unité dont elle est en quelque sorte une extension. Ce rapport de l'Unité à la Décade est concrétisé par le fait que le nombre 10 est formé à partir du nombre 1. Le génie et la supériorité logique du système décimal sont manifestes dans les dix doigts des deux mains et dans la faculté qu'elles ont de s'unir. En joignant les mains l'orateur ou l'orant transpose sur le plan gestuel ce que le pythagoricien exprime au moyen de la Tétraktys [1].

La série de 1 à 10, si parfaite en sa totalité, n'épuise pas, cependant, la structure numérale de la main qui reste ouverte à d'autres nombres caractéristiques.

Les cinq doigts comptent en tout *quatorze* phalanges : deux pour le pouce et trois pour chacun des quatre autres doigts. Quatorze est un nombre important. D'une part, comme le nombre cinq, c'est un nombre de la main : en arabe comme en hébreu la main se dit *yad,* mot qui a pour valeur numérique 14 (10 + 4). D'autre part, c'est un nombre clé de la science des lettres dans le contexte arabe et nous en avons évoqué quelques aspects à propos de ṬâHâ [2]. L'alphabet arabe comptant 28 lettres (*ḥurûf*), le nombre 14 le partage en deux moitiés. Le fait de pouvoir répartir sur les phalanges la totalité des *ḥurûf* en deux séries égales a pu inspirer l'idée de faire des mains le réceptacle des *ḥurûf.* Ce réceptacle est conditionné par la rémanence des significations de la gauche et de la droite. On peut, par exemple, observer qu'à propos de la discrimination entre *ḥurûf* « lumineuses » et « obscures » ainsi qu'à propos de leur répartition entre les 28 mansions de la lune, il est dit que les 14 « lumineuses » sont mises en rapport avec les mansions *invisibles* de l'hémisphère *sud* et les 14 « obscures » avec les mansions *visibles* de l'hémisphère *nord.* Une telle correspondance est cohérente avec une répartition sur les deux mains droite et gauche. En effet, la main droite, universellement considérée de bon augure, est en liaison avec le *sud :* le terme *yamîn* recouvrant, en arabe comme en hébreu, la double notion de (main) « droite » et de « sud » [3]. Inversement, la main gauche, de mauvais augure, est en liaison avec le *nord : shimâl.* Non seulement il y a cohérence mais la bipolarité droite-sud et gauche-nord a pu contribuer à la localisation des *ḥurûf* et,

notamment, à leur répartition dans le macrocosme entre leurs hémisphères respectifs dont les phalanges des deux mains — sortes de mansions prédisposées — constituent une réplique microcosmique.

Dans le contexte des *ḥurûf* arabes, les nombres 14 et 28 signifient la moitié et l'entier.

On voit comment des nombres apparemment quelconques comme 14 et 28 revêtent de l'importance en fonction d'un contexte déterminé. C'est le cas, *a fortiori,* pour les nombres 18 et 81.

Suivant la chirologie arabe les trois lignes principales de la main tracent les chiffres 18 sur la main droite et 81 sur la main gauche, soit respectivement ٨١ et ١٨. Leur total 99 se réfère au nombre des Noms de Dieu, c'est-à-dire des innombrables Qualités divines essentielles (*çifât al-ilahiya* ou *çifât adh-dhâtiya*) ramenées à un nombre limité et consacré de Noms critériologiques et sotériologiques. Ces Noms sont mentionnés dans le Coran, ce qui en fait une sorte de répertoire des moyens de grâce et d'invocation. Le nombre 99, en Islâm, fait ainsi allusion au rapport existant entre la « science de la main » et celle des Noms sacrés — c'est-à-dire entre une science traditionnelle et une doctrine ésotérique et initiatique. Il résulte de la sommation des deux nombres auxquels les mains sont respectivement identifiées : 18 et 81.

Les 99 articles dont les mains sont organiquement dépourvues, ce sont les 99 grains du chapelet musulman, *subḥa,* qui en tiennent lieu. Le chapelet de trois fois trente-trois grains sert de structure à la récitation de prières ou de formules sacrées. Les Noms divins y occupent une place éminente et ce n'est pas sans raison que le chapelet rappelle leur nombre. Tout comme il y a, au-dessus des 99 Noms divins, le Nom ALLâH, en plus des 99 grains le chapelet comporte un élément différencié, de forme allongée, où vient se refermer et se nouer sur une frange le cordon sur lequel tous les grains sont enfilés. Cet élément complète à 100 le nombre des éléments du chapelet. Comme le nombre 10, le nombre 100 se contracte sur l'Unité principielle. C'est la signification transcendante de la jonction des mains sur les 18 + 81 Noms synthétisés dans le Nom ALLâH qui est à la fois Premier et Dernier, Centième et Unique. Le nombre 100 n'est pas un élément surajouté mais est au contraire, intimement lié au symbolisme de la main. En effet, il existe un autre nom de la main, plus proprement arabe, *kaff,* qui a pour valeur numérique 100 (20 + 80) et c'est ce mot, plutôt que *yad,* qui sert à désigner la chirologie (*'ilm al-kaff,* « science de la main »), comme pour rappeler ses rapports avec la Science des Noms.

A l'examen de sa structure la main se révèle prégnante d'une symbolique à la fois variée et complexe dont rend compte la richesse arithmologique que nous venons de dégager. Cette structure peut se résumer dans la série des nombres :

1 — 2
5 — 10
14 — 28
99 — 100

qui servira de canevas à notre essai.

La main — le plus « individualisé » des organes — nous a ramené à plusieurs reprises de la multiplicité à l'Unité.

La main a le pouvoir de rassembler. Ce qu'elle rassemble c'est « ce qui est séparé » perdu ou dispersé[4]. La plupart des Traditions mentionnent la perte de quelque chose qu'il s'agit de retrouver, de reconstituer ou de remplacer. Cette perte par destruction, disparition ou oubli évoque une intégralité antérieure qui se rapporte à l'état primordial de la Tradition. Cet état est généralement symbolisé par un élément caractéristique et représentatif, très souvent la langue, présentée alors comme la Langue primitive, purement hiérographique, dont les plus anciennes Langues sacrées connues ne sont que des reflets. L'existence d'une multiplicité de langues implique une différenciation de la Langue originelle unique — grave événement dont la Bible, notamment, a gardé un très obscur souvenir en parlant de la « confusion des langues ». Cette différenciation de la langue primitive — qui suppose une déchéance et une désagrégation simultanées de la Tradition primordiale, unique et totale, en diverses traditions particulières et partielles — s'est compliquée d'un phénomène de mutation et d'altération au sein de chacune des Langues résultantes qui ont eu à subir, outre l'érosion cyclique générale, les bouleversements historiques des peuples qui les parlaient.

Le résultat a été une lente et progressive mais sensible modification des Langues sacrées que les témoins et mainteneurs les plus orthodoxes de la Tradition ont suivie avec angoisse puis nostalgie. Malgré tous leurs efforts ce phénomène s'est poursuivi et aggravé : la langue est chose plastique même si elle paraît, dans l'instant, un monolithe dur et indéformable.

Une telle situation a fait naître le sentiment contradictoire d'une langue reçue dans sa fragilité relative et temporelle en même temps que dans son intégrale sacralité. Comme pour concilier les deux faits, il est question, dans la plupart des Traditions, de la perte, à un certain point de développement, d'un élément bien défini de la

langue. Cette perte rend compte de l'érosion manifeste du temps, sa délimitation ménage l'intégralité de ce qui reste. L'élément perdu se trouve souvent identifié avec précision, comme si sa matérialité avait pu être établie. Celui-ci peut être une lettre de l'alphabet : nous trouvons en grec, en arabe, en hébreu et en sanscrit des témoignages concordants sur l'absence d'une telle lettre. Il peut, encore, être un mot et plus particulièrement un Nom. Il s'agit alors, dans la plupart des cas, d'un Nom sacré dont la transmission et la prononciation étaient réservées, notamment en raison de propriétés ou vertus surnaturelles. Il n'y a pas d'ésotérisme qui ne fasse allusion à un Nom suprême dont la connaissance aurait été le Secret des secrets. Ainsi, en Islâm, certains ont allégué que ce Nom suprême, *ism a'ẓam,* était formé des lettres figurant en tête de certaines sourates du Coran. Nous ne reviendrons pas sur un sujet dont nous avons tenté une approche *supra* dans « Sigles et thématique coraniques ». Peu importe ici, au demeurant, qu'il s'agisse de sigles épars dans le Coran[5] ou encore de lettres qui ne se trouvent plus dans l'alphabet[6] ; ce qui est à retenir, c'est que les lettres du Nom suprême sont aujourd'hui dispersées. Ce Nom se trouve « décomposé » et le propos des ésotéristes est d'en retrouver les lettres, de les recomposer autant que possible en leur ordonnance première afin de reconstituer sa forme authentique. C'est le type d'œuvre de « restauration » et de « revivification » qui s'exerce au sein de toute Tradition vivante.

On a dit que les altérations de la Tradition ou, ce qui revient au même, de la Langue sacrée qui la véhicule, étaient les signes d'une descente cyclique. Cette descente s'analyse comme un éloignement progressif du centre spirituel d'origine. Un tel éloignement — qui n'est pas seulement spatio-temporel et peut aller jusqu'à la perte de ce centre — correspond à une *diaspora,* une « dispersion ». Il en résulte une autre mentalité, par effacement répété de fragments de la spiritualité primitive et leur remplacement par des fragments plus périphériques aboutissant ainsi à un tissu traditionnel bigarré et de plus en plus hybride, contaminé d'éléments étrangers ou d'innovations. Cette évolution n'a pu être ressentie, par les ésotéristes notamment, que comme une dégénérescence, une déchéance, dont l'unique réponse ou remède possible est l'initiation.

Le moins que l'initiation se propose est de réaliser une régénération[7], un rétablissement dans l'état initial — *initium* —, état qui, à un Age d'or éloigné, est censé avoir naturellement été celui de *tous* les hommes, avant donc qu'une première descente ne conduise à la discrimination entre castes. Dans la Tradition hindoue, notamment,

cet état initial est rappelé par l'allusion à une caste unique *Hamsa,* d'hommes des premiers temps [8].

Une initiation valide et régulière comporte un rite de « rattachement » à la faveur duquel s'opère une transmission d'influence spirituelle. Ainsi, en Islâm, le « rattachement » initiatique procède d'une « prise de main » (*'ahd al-yad*), le Maître prend la main droite du candidat à l'initiation dans la sienne et pose sa main gauche dessus. Cette « union des mains » dure le temps de la récitation des formules consacrées. Le prototype de ce rite soufique est le « pacte », *bay'a,* qui fut conclu à Hudaibiya, sur la route de Médine à La Mecque, sous un arbre, entre Mohammed et ses Compagnons, pacte connu sous le nom *bay'a ar-riḍwân,* « pacte de l'agrément ».

Or, les mains ont été décrites comme les réceptacles de lettres potentielles, c'est-à-dire de lettres non composées réparties sur les phalanges comme dans la « casse » de l'imprimeur. Ces lettres en désordre — ou dans un ordre conventionnel non significatif — sont à l'image de l'état du candidat. L'« union des mains », du Maître et du disciple, réalise un transvasement spirituel d'un réceptacle à l'autre qui se traduit, conformément à ce symbolisme, par un arrangement ou une remise en ordre des lettres.

Comment cela peut-il être ? Pour le faire mieux comprendre nous nous référerons à l'explication que donne la Kabbale de la « bénédiction pontificale ».

« La Kabbale enseigne qu'au premier jour de la création la disposition de toutes choses créées... était constituée de telle sorte que le monde d'en-haut était en rapport harmonieux avec celui d'ici-bas et réciproquement... les « sources » et les « canaux » fonctionnaient parfaitement aussi les influences émanaient normalement de Haut en Bas. Le péché originel causa la rupture de cette disposition, les canaux se gelèrent et les réservoirs des bénédictions séchèrent... Mais [une fois] l'Alliance contractée par le Saint, béni soit-il, avec les Patriarches... les sources et les canaux furent... rétablis suivant leur disposition primitive et de telle façon que les bénédictions émanèrent de nouveau.

« Le rôle du Pontife est d'accomplir l'œuvre de médiation : de conserver et de rétablir la disposition des canaux séphirothiques... obstrués par le péché des hommes... Cette mission s'appelle " unir le Nom sacré "... une telle union s'opère par l'" union des mains ". " Est nul, dit le *Zohar,* tout service accompli par un prêtre qui ignore l'union du Nom sacré... Quand un homme fait l'union du Nom sacré sans recueillement et sans l'intention d'attirer par cette union la bénédiction... sa prière attire la rigueur... C'est de la main droite du Saint, béni soit-il, qu'émanent toutes les lumières, toutes

les bénédictions et toutes les libertés. C'est de la main gauche qu'émane la Rigueur. Or, en faisant l'union du Nom sacré, la main gauche s'unit à la main droite, de sorte que toute rigueur disparaît... ". (*Zohar,* II. 57a.)

« C'est, en effet, par une certaine position des mains que le prêtre doit opérer le mystère de l'union et de l'amour. Il lui faut juxtaposer ses mains de façon à ne faire qu'" une main ". Celle de gauche est symbole de Rigueur, c'est-à-dire d'Elohim, celle de droite est symbole de Clémence, c'est-à-dire de YHVH. Il est nécessaire que les deux mains deviennent " une main " de YHVH, c'est-à-dire une main droite... Le geste de l'" union des mains " est synonyme d'" union des Noms sacrés "...

« La main pontificale... instrument par lequel Dieu fait écouler ses bénédictions, [est] le symbole du Tout-Puissant lui-même... Ses bénédictions... s'étendent comme les articulations des doigts qui sont attachées à la paume de la main. Cette paume symbolise l'essence divine. Les articulations digitales sont en correspondance avec les Séphiroth de Miséricorde, les doigts supérieurs se liant aux doigts inférieurs... »

Cette longue citation de Paul Vulliaud (*La Kabbale juive*, II.12-13) résume l'explication kabbalistique du rite de bénédiction, également applicable à l'initiation. La main est le réservoir des bénédictions et influences spirituelles et les canaux qui les répandent sont les dix doigts.

La Kabbale parle d'union de la main de Rigueur et de la main de Miséricorde ; cette union est rituellement assurée par juxtaposition des mains et on a vu que, lors de l'initiation, le Maître juxtapose ses mains sur la main droite du disciple. En ce cas la juxtaposition signifie, notamment, que la « régénération » d'où doit procéder la « seconde naissance » s'effectue à l'aide des deux mains à l'instar de la création d'Adam par Dieu (*Coran,* XXXVIII.75). Ces deux mains divines de la Création symbolisent tous les couples de qualités [9] par lesquelles se définit toute perfection et particulièrement celle de l'Homme universel dont Adam est le Prototype. Ibn Arabî commente cette genèse en ces termes : « [Dieu] pétrit l'argile de l'homme *avec Ses deux mains* qui sont évidemment opposées l'une à l'autre ; *bien que chacune soit,* en un certain sens, comme on l'a dit, *une main droite* (c'est nous qui soulignons cette remarquable cohérence avec l'exégèse kabbalistique), leur distinction est néanmoins réelle ne serait-ce que parce qu'elles sont deux. Car la Nature, qui comporte l'opposition, n'est régie que par ce qui lui correspond... L'homme ne dépasse les autres espèces... que parce qu'il est " pétri " par les deux mains divines ; c'est pour cela que son espèce est plus noble que toute autre espèce formée des éléments

sans ce double attouchement divin... » (*La Sagesse des Prophètes,* trad. T. Burckhardt, p. 121.)

De même que le « double attouchement » divin a été nécessaire à la génération de l'Homme parfait originel, de même le double attouchement du Maître est nécessaire à la « ré-génération » initiatique du disciple. Ses deux mains droite et gauche y coopèrent comme ont coopéré celles de Dieu à la Genèse d'Adam en formant une seule main droite de bénédiction et de miséricorde faisant s'écouler l'influx spirituel.

L'union des « deux mains droites » du Maître à la main droite du disciple est un archétype gestuel. Comme théophorie, elle recompose symboliquement le Nom suprême perdu, l'attouchement du Maître ayant pour effet d'éveiller les lettres en sommeil dans les articulations de la main du disciple et de les animer en vue de cette recomposition. En s'unissant les mains « unissent » le Nom et l'« articulent » [10] en mode non sonore, c'est-à-dire de façon toute virtuelle qu'il appartiendra au disciple initié d'« actualiser » — *Deo volente.* Même s'il reste non proféré par la langue, le Nom suprême est désormais immanent en la main.

Ce Nom que la main recèle dans les nœuds immémoriaux des phalanges providentiellement disposés à cet effet, il revient à l'initié de le faire remonter au niveau du Cœur et de l'inscrire dans la pérennité du « souvenir » encore que, dans la plupart des cas, il puisse rester consigné dans les doigts de façon à ne pas être formulé intempestivement par la langue. A la place de ce Nom immanent mais voilé dans les phalanges muettes pourront être invoqués des Noms de substitution. La main est dépositaire d'une sorte de cryptographie dont la langue a perdu la prononciation. C'est une « signature » — ou un vestige — de la Genèse adamique que la « seconde genèse » symbolique de l'initiation a décryptée et revivifiée.

Ainsi considérée, la main concrétise un « mythe » — au sens étymologique du terme, c'est-à-dire une instruction sans parole.

On a dit du « mythe » qu'il parle en gardant le silence. Ce silence est proprement celui de l'inexprimable. Tout symbole a pour objet de rendre sensible l'inexprimable et le mythe n'est qu'un symbole développé, parfois à la dimension d'un récit.

La main étant un recueil des lettres de l'alphabet, toute la composition des mots et des Noms s'y trouve préétablie. La main n'est pas seulement le dépôt d'un Nom mais de tout un Livre. Nom ou Livre ont ceci de particulier qu'ils ne sont ni écrits ni articulés, c'est-à-dire qu'ils ne procèdent d'aucun des modes qui définissent un signe. Les phalanges sont données comme les réceptacles des lettres

mais ce sont des cellules vides, elles ne contiennent ni son ni glyphe. Conformément au mythe, les 28 articulations des doigts déterminent l'« alphabet du silence » et ce qu'elles composent en mode muet et non écrit c'est authentiquement le Nom de l'Inexprimable, le véritable Nom suprême qu'aucune combinaison de lettres, si savante soit-elle, ne saurait composer car il est incomposable. Elles déterminent, de même, le « Livre muet » par excellence avec lequel aucun *Mutus Liber* — si chargé de symboles soit-il — ne parviendra jamais à rivaliser car c'est la seule « Parole de silence » humainement concevable et concrètement communicable. L'initiation peut seule communiquer l'Incommunicable. C'est par l'« union des mains » que les phalanges, porteuses des Archétypes de la Parole et de l'Ecriture, procèdent à cette communication. La main est un mythe fait chair ; elle est à la fois parole et écriture mais parole muette et écriture non tracée. Pourtant la main est terriblement concrète et tout aussi concret l'Inexprimable. On ne peut et *donc* on ne doit le communiquer. C'est pourquoi il peut paraître à tort comme quelque chose de fictif ou d'imaginaire.

L'« union des mains » transmet — sous forme de vibrations entre les phalanges du Maître et du disciple — tout un enseignement apophatique. Ce dépôt muet et non écrit est le symbole de tout ce que l'initiation comporte en puissance. L'influence spirituelle, de source supra-humaine, se communique forcément selon d'autres moyens que le langage et l'écriture.

L'essentiel de l'initiation n'étant pas manifesté, l'initiation se verrait réduite extérieurement à une chose vide de gestes et de paroles ce qui serait fort déconcertant pour le candidat. Elle comporte donc un rituel qui est comme le symbole mimétique de ce qui se passe effectivement hors du plan sensible. Sur ce dernier plan, la main est à la fois l'organe qui assure physiquement la transmission du Maître au disciple et l'attestation — par les articulations théophores — que ce qui a été transmis, l'Inexprimable, préexistait virtuellement, tel un trésor caché, chez le disciple.

On peut dire qu'il y a dans la main un mystère et ceci doit s'entendre au sens fort, à la lumière, notamment, du passage scripturaire de Job (XXXVII.7) : [Dieu] *a mis un sceau dans la main de tout homme afin que tous puissent connaître son œuvre.* Un « sceau » de cette nature ménage diverses possibilités d'interprétation. Ce sont celles-ci qu'il convient à présent d'examiner et pour cela nous suivrons le canevas numérique récapitulé plus haut en ayant conscience de ne découvrir que la face visible du mystère ou du « sceau » dont parlent les Ecritures.

Sur le couple numérique 1-2, autrement dit sur la bi-unité de la main, il y a peu à ajouter à ce qui a été dit plus haut. L'homme s'est enfermé dans une sorte de manichéisme topologique qui le confronte à l'influence de deux forces antagonistes auxquelles il semble ne pas pouvoir échapper. Il n'a apparemment d'autre alternative entre l'influence « faste » du côté droit et l'influence « néfaste » du côté gauche. Ces significations sont à peu près universelles (la tradition extrême-orientale étant l'exception la plus notable) et éternelles, il est donc inutile d'insister.

Il faut préciser, par contre, que, du point de vue de la chirologie, la main gauche se rapporte à la « nature » de l'individu, autrement dit à l'ensemble des traits qui définissent ce qui est *inné* chez lui : qualités, caractères, états et dispositions physiques et psychiques, etc, qu'il tient de naissance. La main gauche correspond à l'aspect *passif* de la nature et en même temps au *passé*. Elle figure la part de prédestination attachée à chaque homme.

La main droite, par contre, se rapporte à l'« acquis », c'est-à-dire à l'ensemble des modifications que l'individu apporte, sur tous les plans, à son hérédité. Cet acquis se modifie constamment de sorte que l'étude chiromantique d'un sujet doit être périodiquement renouvelée et doit combiner l'examen des deux mains, les indications de la main droite — en devenir permanent — venant corriger ou compléter celles de la main gauche — relativement immuables. La main droite correspond à l'aspect *actif,* elle est en rapport avec l'initiative individuelle et la volonté. Par rapport à la main gauche c'est la main de l'*avenir*.

Par le fait d'une sorte d'interversion ou d'échange de ces valeurs et attributs — phénomène courant en Symbolique — c'est la main gauche qui représente le pouvoir temporel, la voie guerrière et « royale », et la droite l'autorité spirituelle, la voie « sacerdotale ». Il est dit encore que la droite est la Voie du Ciel et la gauche la Voie de la Terre [11] ce qui s'accorde avec le fait que, dans le rite d'initiation, soient expressément concernées la main droite du Maître (et même ses « deux mains droites ») et celle du disciple — et non la gauche.

La main met en évidence non seulement la bipolarisation anatomique de l'homme mais encore sa bipolarisation temporelle ainsi que le souligne le rapport entre main gauche et passé d'une part, main droite et avenir d'autre part.

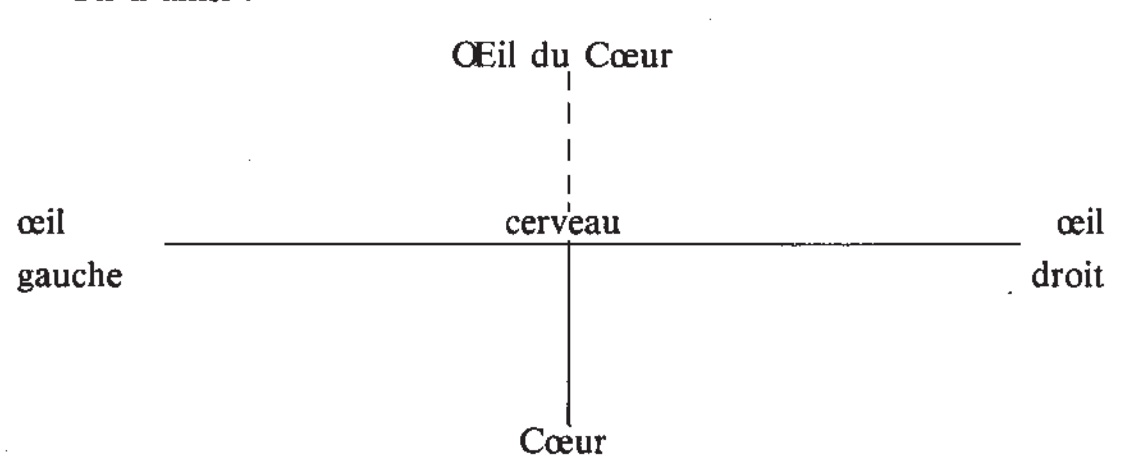
Or, cette bipolarisation s'effectue tout particulièrement [12] — et avec une remarquable symétrie — au niveau des organes de la vue : l'œil gauche étant « tourné vers le passé » et l'œil droit « vers l'avenir ». Les deux yeux se présentent comme les projections du cerveau. Le léger décalage des deux images oculaires tient à la modalité

analytique de la vision, reflet du processus mental du cerveau. A cette double tendance analytique répond une tendance synthétique d'intellection propre au Cœur dont la « vision » s'exerce sans organe des sens, ce qui signifie qu'elle intervient sur un plan supérieur. Entre la vision « unique » et centrale du Cœur et la vision « duelle » et superficielle des yeux, le cerveau fait fonction d'intermédiaire. La vision bioculaire se résout en une perception stéréoscopique ; le relief ainsi perçu est non une synthèse mais un assemblage analytique du cerveau. Tout comme l'image oculaire n'est unique qu'en apparence, puisqu'elle résulte de la combinaison de deux images, la vision du cerveau n'est qu'illusoirement unitaire. La vision réellement synthétique, celle du Cœur, ne se manifeste pas physiquement.

Si l'œil gauche est tourné vers le passé et l'œil droit vers l'avenir, n'y-a-t-il aucun œil tourné vers le présent ? Le présent procède du passé et de l'avenir comme le relief procède de deux images planes. L'amalgame mental qui vaut pour le second cas vaut analogiquement pour le premier. Au présent doit correspondre un « troisième œil » et cet œil symbolique est proprement l'Œil du Cœur.

Sur l'axe Cœur-Cerveau, le couple des yeux est schématisé par deux demi-droites menées symétriquement à cet axe depuis le cerveau. Quant à l'Œil du Cœur, il doit être médian, donc localisé sur le front, entre les deux yeux, en relation avec le Cœur dont il est la projection.

On a ainsi :



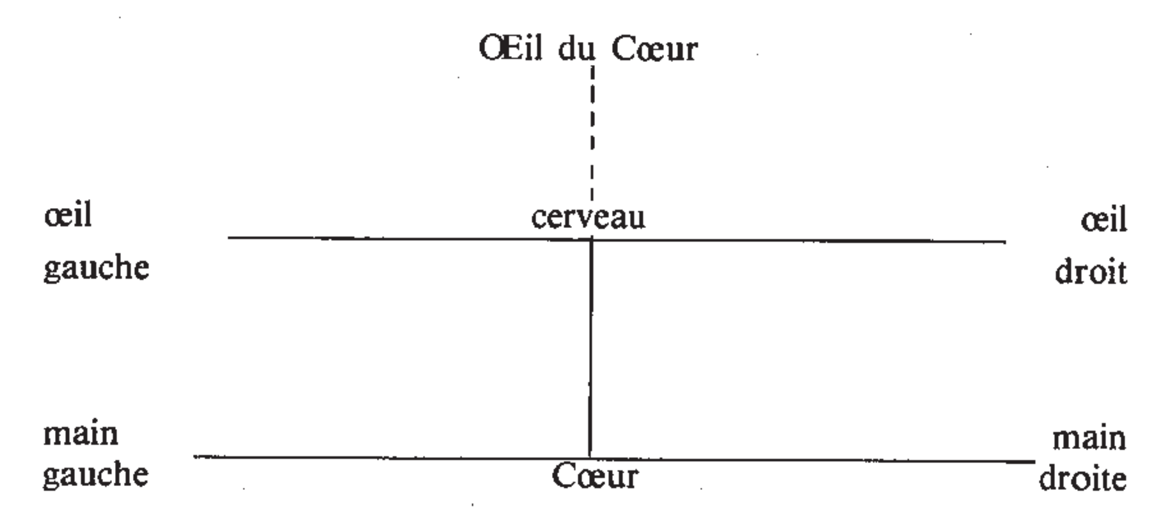
Tout comme l'Œil du Cœur transcende[13] le couple organique des yeux, le présent qu'il exprime transcende les polarisations temporelles de passé et futur de sorte que c'est l'« Eternel Présent » que l'Œil du Cœur fait connaître et non le présent du cerveau. Le Présent de l'Œil frontal est l'expression d'une Eternité qui émane du Cœur. Entre les pôles du Cœur et du cerveau se déploie l'axe de l'Homme théomorphe, c'est dans le pôle du Cœur, central et pro-

fond, que l'homme initié doit descendre pour réaliser son Identité suprême.

Il nous faut à présent revenir à la main.

Tout comme les yeux sont des projections du cerveau, les mains sont des projections du Cœur [14].

Le schéma ci-dessus se complète comme suit :



S'il y a un « troisième œil » il n'y a pas de « troisième main », l'« union des mains » en tient lieu. L'« union des mains » est, analogiquement, la Main du Cœur, la main qui transcende et fait coïncider les contingences spatio-temporelles — ici et maintenant — des deux mains gauche et droite. Ainsi la Main du Cœur — ou encore la « Main pectorale » par rapport à l'« Œil frontal » — n'est pas une main supplémentaire mais un geste, le geste d'« union des mains ». C'est un geste en même temps qu'un symbole de sorte qu'on peut proprement lui appliquer le terme technique hindou de *mudrâ* [15]. L'« union des mains », en tant que *mudrâ,* est une sorte d'extériorisation symbolique du Cœur [16]. Chaque main est comme la projection d'une moitié de Cœur et le Cœur entier se rassemble et se reconstitue à chaque « union des mains ».

Le rite de rattachement met en relation le Cœur et la main. En effet, ce qui est joint, dans l'acte de « prise de main », est non seulement les mains mais les cœurs. Dans la « prise de main » — et cela est également vrai pour la simple salutation musulmane — l'index de chaque participant vient en contact avec la veine du poignet et, par là, communique avec le cœur de son vis-à-vis. Lors du rattachement c'est donc le Cœur du Maître — et tout ce que celui-ci synthétise et exemplifie : le Maître est un soleil parmi les hommes et le cœur est le soleil de la personne humaine — qui se transfuse symboliquement dans celui du disciple. Tout comme le sang afflue du cœur à la main puis reflue de la main au cœur, l'influence spiri-

tuelle afflue du Cœur du Maître à la main du disciple [17]. Le reflux, au niveau du cœur du disciple, de l'influence spirituelle reçue — ou, sur le plan mythique, des lettres du Nom suprême — est, avons-nous dit, généralement différé et n'a lieu, *Deo volente,* que par l'effort personnel de « réalisation ». Actualisée ou seulement virtuelle, une telle « remontée » de la main au cœur est néanmoins dans la nature des choses, ce qui autorise à parler de la fonction « cardiaque » des mains.

Nous passerons à présent au nombre des doigts [18].

Une donnée traditionnelle dont nous n'avons pu retrouver la référence [19] propose la correspondance suivante des doigts et des cinq Eléments (*bhûta*) :

auriculaire	=	Terre
annulaire	=	Eau
médius	=	Feu
index	=	Air
pouce	=	Ether

On pourrait en déduire, conformément à l'enseignement du Sâmkhya, une correspondance avec les cinq sens, leurs fonctions et organes, c'est-à-dire non seulement avec les *bhûta* mais encore avec les *tanmâtra* et *jñânendriya,* telle qu'elle figure dans le tableau p. 73 de *Phonèmes et Archétypes*. Or, nous ne l'avons trouvée nulle part et nous ne pouvons que mentionner ce silence.

En Islâm, la main est un symbole important. On rapporte que le Prophète, en réponse aux récriminations de ses Compagnons à propos de l'interdiction des images et surtout de la figure humaine, aurait enduit, pour toute réponse, sa main d'encre et l'appliquant sur une feuille de papier leur aurait présenté l'empreinte ainsi formée. Si cette tradition est authentique elle donne un fondement à la fortune et à la popularité de la forme stylisée de la main tant à usage talismanique qu'ornemental.

Nous ne nous attarderons pas sur la propriété qu'ont les cinq doigts de rappeler aux Musulmans les cinq « piliers » de l'Islâm (ou encore les cinq prières canoniques) pour mentionner une correspondance assez étonnante, celle du Nom ALLâH et de la main. Le Nom ALLâH n'ayant que quatre lettres écrites ne permet pas une corrélation rigoureuse avec les doigts ; pour y parvenir on a eu recours à une cinquième lettre non écrite (rappelons que Ibn Arabî a même compté une sixième lettre, également non écrite) à savoir le Lâm de redoublement (le second Lâm du Nom valant phonétiquement deux Lâm). On a ainsi :

Alif	=	auriculaire
(1er) Lâm	=	annulaire
(2e) Lâm	=	médius
Lâm de redoublement	=	index
Hâ	=	pouce

Nous ne nous avancerons guère sur une correspondance aussi fragile dont nous ignorons les implications cachées ; elle paraît vouloir sensibiliser sur la propriété théophorique de la main, ce qui est conforme à l'intention d'une confrérie d'où cette donnée est censée provenir. Si nous confrontons cette correspondance avec celle que Abû Ya'qûb Sejestanî a proposée entre les quatre Eléments et les quatre lettres du Nom ALLâH [20], la corrélation du Nom ALLâH et des cinq doigts (trois Lâm séparant les lettres extrêmes) fait, comparativement, figure d'expédient. Il serait vain, en conséquence, de vouloir dire, à son propos, quelle est la main concernée : si la correspondance est à considérer côté paume — comme il paraît normal puisque cette donnée fait partie d'un enseignement chirologique — c'est plutôt la main gauche car en ce cas l'auriculaire se présente à droite et le pouce à gauche, conformément au sens de l'écriture.

Cette relation avec l'écriture nous offre l'occasion de signaler une autre similitude entre le Nom et la main non plus en considérant celle-ci doigts écartés et dressés mais renversée et pendante, doigts unis comme un talisman, l'auriculaire étant à droite. Le contour de la main ainsi tenue et la calligraphie cursive du Nom ALLâH présentent alors une curieuse analogie : les jambages des lettres Alif et Lâm dessinant très approximativement les contours des phalanges de quatre doigts, la forme sinueuse de la lettre finale Hâ esquissant le contour du pouce, plus court et plus épais ; quant à la paume de la main, non délimitée, elle occupe la surface située au-dessus de la calligraphie :

الله

Bien que fugace, la silhouette de la main ainsi cernée par les lignes souples de l'écriture permet d'évoquer, comme en filigrane, la présence divine sur le papier blanc et vierge du calligraphe, du savant ou du poète ; *la main d'Allâh est au-dessus de leurs mains* (*Coran,* XLVIII. 10).

Cette brève vision et présence du Nom ALLâH dans et autour de la main nous servira de transition pour en venir aux Noms divins, dont la « science » a tiré parti du nombre des phalanges : 14 x 2 = 28.

Tout comme nous avons eu recours à l'explication kabbalistique de la bénédiction pour éclairer le sens du rite d'initiation, nous aurons recours à cette source pour faire comprendre la présence des Noms divins sur la main. P. Vulliaud écrit : « ... Le Tétragramme développé... est comme gravé sur les mains sacerdotales. »

Avant de poursuivre la citation, il convient de dire ce qu'il faut entendre par « Tétragramme développé ». Chacune des lettres du Nom YHVH est considérée comme un nom, soit quatre « noms » : Yod, Hé, Vav, Hé, décomposés comme suit :

Yod = Yod + Vav + Daleth (soit 3 lettres)
Hé = Hé + Alef (soit 2 lettres)
Vav = Vav + Alef + Vav (soit 3 lettres)
Hé = Hé + Alef (soit 2 lettres)

dont les lettres constitutives (soit 10 au total) sont à leur tour autant de « noms » susceptibles de la même décomposition :

Yod =	Yod = Yod + Vav + Daleth	soit 9 lettres	14 lettres	soit 28 lettres au total
	Vav = Vav + Alef + Vav			
	Daleth = Daleth + Lamed + Tav			
1° Hé =	Hé = Hé + Alef	5 lettres		
	Alef = Alef + Lamed + Fé			
Vav =	Vav = Vav + Alef + Vav	9 lettres	14 lettres	
	Alef = Alef + Lamed + Fé			
	Vav = Vav + Alef + Vav			
2° Hé =	Hé = Hé + Alef	5 lettres		
	Alef = Alef + Lamed + Fé			

« Les Kabbalistes, continue P. Vulliaud, disposent le Hé (c'est-à-dire Hé + Alef) sur le pouce de la main droite, l'Alef (Alef + Lamed + Fé) sur l'index, le Yod (Yod + Vav + Daleth) sur le médius, le Vav (Vav + Alef + Vav) sur l'annulaire et le Daleth (Daleth + Lamed + Tav) sur l'auriculaire. Pour la main gauche, ils disposent le Hé sur le pouce, l'Alef sur l'index, le Vav sur le médius, l'Alef sur l'annulaire et le Vav sur le petit doigt. »

Si on représente par 28 cases les phalanges des deux mains cette disposition donne le tableau suivant :

1er Hé ה   Yod י

1er Hé		Yod		
	Alef	Yod	Vav	Daleth
Hé	Lamed	Vav	Alef	Lamed
Alef	Fé	Daleth	Vav	Tav
pouce	index	médius	annulaire	auriculaire

Main droite

Vav ו — 2e Hé ה

Vav	Alef	Vav	Alef	
Alef	Lamed	Alef	Lamed	Hé
Vav	Fé	Vav	Fé	Alef
auriculaire	annulaire	médius	index	pouce

Main gauche

« Or, il faut remarquer, ajoute P. Vulliaud, que les premières lettres du pouce et de l'index de la main droite forment la lettre Hé et les premières lettres des trois autres doigts forment la lettre Yod ; ces deux lettres réunies forment les deux premières lettres du Tétragramme Yod Hé : יה. En faisant une observation identique pour les lettres de la main gauche on obtient les deux dernières lettres du Tétragramme Vav Hé : וה. Or, le Tétragramme écrit pleinement donne 28 lettres... Ces 28 lettres s'inscrivent sur les 28 phalanges digitales. On ne pouvait mieux choisir en prenant la main comme symbole du Tétragramme, c'est-à-dire de YHVH ! »

Au terme d'une démonstration qui ferait sans doute sourire ou s'indigner, selon l'humeur, bien des rationalistes allergiques à toute approche symbolique de la réalité comme à toute tournure d'esprit analogique, la main se voit confirmée dans sa valeur de symbole divin. Comme la main, ce symbole est complexe. On peut faire à son sujet plusieurs remarques.

D'une part, le Tétragramme donne un premier développement de *dix* lettres. Le passage de 4 à 10 (lettres), qui rappelle le processus sacré de la Tétraktys, prend en considération la totalité (digitale) de la main. A cette composition particulière du Nom YHVH se rapporte la phrase du *Sefer Yetsira,* I.2 : « Et les dix Sefiroth *belima* (mots que Sa'adyâ traduit par " nombres scellés " : *'adâd al-maḥẓûra*) répondent aux dix doigts, cinq en face de cinq. »

D'autre part, le Tétragramme est distingué en ses deux moitiés : YH et VH. YH est « porté » par la main droite et VH par la main gauche, soit respectivement la moitié « transcendante » pour la première et la moitié « immanente » pour la seconde. Unir les mains c'est *unir le Nom* sacré et le recomposer en ses deux moitiés essentielles. Tout comme la main droite n'est pas la main gauche, la moitié transcendante du Nom se distingue de la moitié immanente[21]. Ce sont deux aspects complémentaires, foncièrement indissociables —

comme le sont les deux mains de l'homme — de l'Unité divine dont l'unité non bipolarisée du corps humain devient le symbole terrestre. Non seulement l'« union des mains » unit les deux moitiés du Nom, comme elle unit la droite et la gauche, mais encore fait que la main gauche devient une main droite. Il en résulte, selon la Kabbale, que la Rigueur se change en Clémence et Miséricorde, c'est-à-dire, à l'égard du Nom, que VH (qui d'un certain point de vue est le reflet de YH) s'interpénètre avec YH selon un processus d'équilibration et d'interaction réciproques dont il est question *supra* dans *Noms et hiérogrammes*[22].

Enfin, il faut souligner la remarquable coïncidence entre le nombre des lettres du Tétragramme et celui des phalanges. Le nombre 28 n'a pourtant, du point de vue alphabétique, de sens que pour les Arabes. L'alphabet hébreu n'a que 22 lettres. Il faut en conclure que la disposition « développée » du Tétragramme YHVH en 10 (doigts) puis 28 (phalanges) lettres est dépourvue des implications de la Science des lettres qu'elle aurait forcément dans le contexte arabe et repose principalement sur le prestige de la main bénissante. Les Kabbalistes laissent entendre que la bénédiction — et par conséquent la consécration ou l'initiation — effectuée au moyen de la prononciation solennelle du Nom YHVH put continuer à s'opérer, une fois cette prononciation perdue (soit après la mort de Siméon le Juste), par le pouvoir sacré du Nom ineffable porté par les mains — instruments ou véhicules de l'influence spirituelle. Cette prononciation perdue et dès lors interdite fut, selon eux, relayée par la présence du Nom sacré sur les phalanges lors du geste rituel inchangé. Ce geste devint ainsi comme la *mudrâ* qui « articule » valablement le Nom désormais effacé de toutes les bouches. Non seulement la main porte le Nom YHVH mais la main *est* le Nom suprême de Dieu.

Une telle « réalisation » du Nom par l'intermédiaire de la main n'est pas exclusive à la Kabbale. En Islâm on observe une expérience semblable. Nous avons mentionné plus haut la projection du Nom ALLâH écrit avec cinq lettres : ALLLH, sur les doigts de la main. Il faut revenir sur ce Nom pour remarquer que son orthographe « développée » totalise 14 lettres :

Alif	= Alif + Lâm + Fâ	14 lettres
Lâm	= Lâm + Alif + Mîm	
Lâm	= Lâm + Alif + Mîm	
Lâm	= Lâm + Alif + Mîm	
Hâ	= Hâ + Alif	

L'adjonction du Lâm supplémentaire permet d'obtenir une correspondance : avec les cinq doigts de la main d'une part ; avec ses

quatorze phalanges (alors que le Tétragramme ALLH ne « développe » que 11 lettres) d'autre part. Une telle « recomposition » n'intéresse toutefois qu'une main ce qui, du point de vue du symbolisme comme des normes de la transmission spirituelle, équivaudrait à une réduction du plein exercice des valeurs et des influences en cause. Or, l'Islâm connaît un autre Nom divin doté d'un prestige tout aussi grand sinon supérieur que le Nom ALLâH, c'est HuWa. Ce Nom, que nous avons maintes fois rencontré, est formé de deux lettres Hâ et Wâw. L'orthographe de HuWa « développée » donne :

Hâ = Hâ + Alif
Wâw = Wâw + Alif + Wâw } soit 5 lettres.

Ces cinq lettres sont elles-mêmes « développées » comme suit :

Hâ { Hâ = Hâ + Alif
Alif = Alif + Lâm + Fâ

Wâw { Wâw = Wâw + Alif + Wâw
Alif = Alif + Lâm + Fâ
Wâw = Wâw + Alif + Wâw } soit 14 lettres

de sorte que le nom HuWa est, de même que le Nom ALLLH, susceptible d'une double correspondance avec les (5) doigts et les (14) phalanges de la main, et que la formule HuWa ALLâH (Il est Dieu), expression de l'Identité de Dieu à Lui-même, de la pure Ipséité, peut, à l'instar du Nom YHVH, se déployer sur les 28 articulations des deux mains qui « invoquent » ainsi sans que la langue remue. « Unifier le Nom » signifie aussi « invoquer ».

Le Nom HuWa s'inscrit sur la main de la façon suivante :

Wâw			Hâ	
Wâw	Alif	Wâw	Alif	
Alif	Lâm	Alif	Lâm	Hâ
Wâw	Fâ	Wâw	Fâ	Alif
auriculaire	annulaire	médius	index	pouce

On constate que cette main est la *même* que la main porteuse de la deuxième moitié du Nom YHVH. Par le fait d'une analogie inverse, cette main — qui porte la moitié immanente du Nom, par rapport à la moitié transcendante YH, quand il s'agit de YHVH — porte un Nom « supérieur » (même à ALLâH, pour les Soufis tout

au moins : cf. la note p. 48 de *Phonèmes et Archétypes*) quand il s'agit de HuWa. Ceci montre qu'il n'est pas permis de dire que telle main porte tel Nom ou telle partie de Nom[23]. Il est certes toujours possible de faire une discrimination entre les Noms ou parties de Nom portés respectivement par chaque main, mais elle n'a plus de raison d'être, et plusieurs textes cités le disent expressément, lorsque est opérée l'« union des mains » entendue dans l'intégralité de ses implications. Il n'y a plus alors que « deux mains droites »[24]. Cette formule, légèrement choquante pour la raison, entend justement alerter l'esprit sur le caractère paradoxal et extraordinaire (au sens étymologique du mot) de ce qui est en cause lors de l'acte rituel. Tout comme la bipolarisation anatomique est supprimée symboliquement par la jonction des deux mains, la répartition et même la partition des lettres qui composent les Noms devient sans objet du fait de la recomposition du Nom sacré. Ce Nom est par définition le Nom suprême car il est le résultat d'une longue quête dont il marque le terme même si, en pratique, ce terme se voit repoussé ultérieurement — et peut-être indéfiniment — du fait de l'effort personnel nécessaire de « réalisation ».

Avant d'aborder le dernier terme de la série numérique de la main, 99, il convient de s'arrêter brièvement sur le Nom divin HuWa. Nous venons de voir qu'il présente, entre autres, une symétrie avec le Nom YHVH. Le rapprochement des deux structures onomastiques conduit même à récapituler, à travers leurs différents états, l'ensemble des nombres clés de la main que nous avons rencontrés jusqu'à présent. Le Nom HuWa se définit par la série des nombres 1.2.5.14 et le Nom YHVH par 2.4.10.28. D'une part, le Nom HuWa est porté par *une* main, il est formé de *deux* lettres donnant, en lecture pleine, cinq lettres qui « développent » elles-mêmes *quatorze* lettres. D'autre part, le Nom YHVH est porté par les *deux* mains, il est formé de *quatre* lettres donnant *dix* puis *vingt-huit* lettres. Ainsi se voient nombrés successivement la main, ses doigts et ses phalanges ; si HuWa ne fait intervenir qu'une main, YHVH fait intervenir les deux et les solidarise en un seul Nom[25]. La structure du Nom YHVH tend à une réduplication de celle du Nom HuWa mais alors qu'en hébreu la moitié du Tétragramme qui constitue à son tour un Nom divin est YH : YaH, en arabe c'est l'autre moitié HV : HuWa. Cette analogie intertraditionnelle n'a évidemment de valeur qu'à la lumière du symbole de la main, il ne faut surtout pas en inférer que le Nom arabe HuWa procède du Nom hébreu YHVH ou inversement, ce serait absurde. Ce qui importe c'est la cohérence et l'homogénéité sous-jacente des symboles que des structures universelles comme celles de la main — à l'instar de

véritables révélateurs — permettent de mettre en évidence une fois brisée la gangue d'hétérogénéité apparente des données.

Nous n'avons pas traité — excepté par la note, déjà rappelée, en p. 48 de *Phonèmes et Archétypes* — de la symbolique du Nom HuWa ; ce sera donc l'occasion d'ajouter quelques notations à son sujet.

Avant de nous reporter au schéma de la page 155, rappelons que le Nom HuWa est composé de deux lettres dont les valeurs numériques sont 5 et 6. Or, 5 et 6 sont traditionnellement les nombres respectifs de la Terre et du Ciel et le total 11 est naturellement le symbole de l'union des deux principes, indépendamment d'autres significations[26]. Si, maintenant, nous considérons le Nom HuWa « développé », nous observons que la main est le théâtre d'une hiérogamie. En effet, d'une part le pouce et l'index totalisent *cinq* lettres, d'autre part l'auriculaire et l'annulaire totalisent *six* lettres. Cette conjonction de 5 et 6 est encore accentuée par le médius : situé au centre de la main, entre les deux ensembles complémentaires de doigts, il porte le nom de la particule conjonctive Wâw affirmant ainsi sa fonction d'intermédiaire et de médiateur. Le médius a en outre une fonction équilibrante car, étant porteur de *trois* lettres, il est en mesure d'en céder *deux* à la partie « terrestre » qui en comprend *cinq* et *une* à la partie « céleste » qui en comprend *six* en vue de réaliser et de rétablir la balance des nombres et des lettres, chaque partie ayant alors un nombre égal de *sept* (5 + 2 et 6 + 1) lettres. Cette hiérogamie est une manifestation de l'Androgyne. Dans l'ésotérisme musulman nous avons indiqué ailleurs[27] qu'il est impliqué dans le nombre 66 du Nom ALLâH et du couple Adam-et-Eve. Or, ce nombre est lui-même en puissance dans le nombre de HuWa puisque 66 est la « somme pythagoricienne » de 11. HuWa se présente ainsi comme une dénomination abrégée du Couple primordial.

Les nombres 5 et 6 sont le centre ou le « cœur » de deux « carrés magiques » qu'on peut qualifier respectivement de « terrestre » et « céleste ».

Nous avons déjà présenté le carré de centre 5 :

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Le carré de centre 6 procède de celui-ci par l'addition d'une unité à chaque terme :

5	10	3
4	6	8
9	2	7

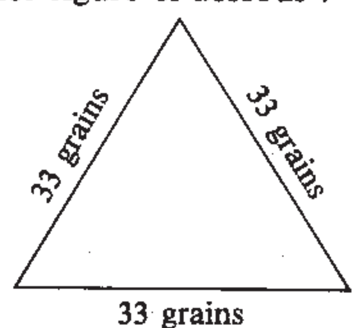
La somme des nombres de trois cases en alignement est 15 pour le carré « terrestre », 18 pour le « céleste » ; celle des nombres de tout le carré respectivement 45 et 54. Par combinaison, on obtient un carré d'« union » ou carré « hiérogamique » de centre 11 :

9	19	5
7	11	15
17	3	13

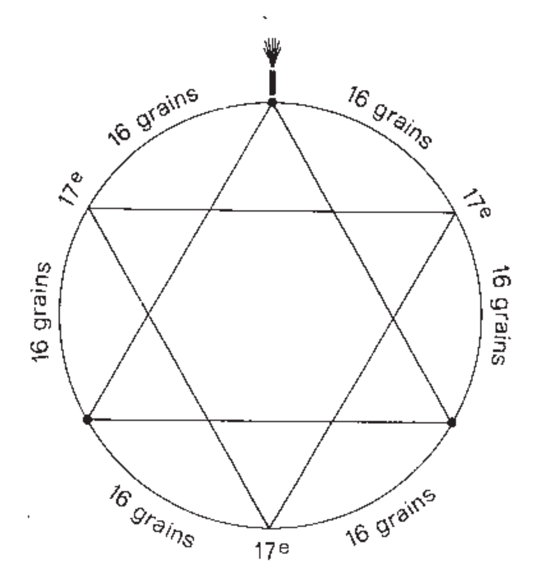
dont les nombres correspondants sont respectivement 33 (15 + 18) et 99 (45 + 54), soit deux multiples de 11. Par cette relation entre le nombre du centre (11) et du carré (99), le Nom HuWa nous conduit au dernier nombre clé qu'il reste à considérer.

Avec ses 99 grains, le chapelet musulman a une signification symbolique dont sont dépourvues les lignes de la main au tracé souvent imprécis. Le chapelet définit une structure numérale ; il comprend trois ensembles de 33 grains séparés par trois éléments dont un se différencie par sa plus grande taille et constitue ce qu'on appelle l'Alif, le centième article du chapelet en même temps que le premier. Le fil qui retient les 99 grains le traverse dans sa longueur (contrairement aux deux autres éléments que le fil ne traverse qu'à une extrémité), pour s'épanouir en un nœud à franges.

Le schéma du chapelet figuré ci-dessous :



est construit sur les mêmes nombres 33 et 99 qui « trament » le carré de HuWa. Mais, alors que le diagramme de HuWa est un carré, le schéma du chapelet est un triangle équilatéral. Ce changement est important car il amorce le passage du carré au cercle ; le triangle tendant à se confondre avec le cercle par dédoublement indéfini des côtés. Disposé en cercle, le chapelet détermine sur sa circonférence six divisions égales. En effet, aux trois éléments de séparation des grains font pendant, géométriquement, les trois grains qui occupent le milieu de chaque ensemble de 33, c'est-à-dire chacun des trois grains qui comptent 16 grains de chaque côté ou « dix-septième grain ». Les six points ainsi définis sont également répartis sur la circonférence et constituent les sommets d'un hexagone régulier ou d'une étoile à six branches :



Les six groupes de 16 grains sont séparés alternativement par un dix-septième grain et par un élément de séparation et rien ne s'oppose — en raison de la parfaite symétrie de la structure du chapelet — à ce que, par rotation, dix-septièmes grains et éléments de séparation soient intervertis. Pour éviter cet inconvénient qui conduirait, notamment, à compter non plus 100 mais $17 \times 6 = 102$ composants, on égrène le chapelet en prenant soin de « sauter » les deux éléments de séparation autres que l'Alif.

Outre sa correspondance avec le nombre des Noms sacrés — qui implique la sommation et la récapitulation des innombrables Qualités divines — le chapelet est devenu le moyen de comptage des formules d'invocation que les rites prescrivent de prononcer un nombre déterminé de fois. Ce comptage s'est effectué sur les doigts durant les premiers siècles de l'Islâm [28] et il continue à l'être de façon plus ou moins exclusive dans certains milieux (les Wahâbî notamment).

Cette pratique a pour elle la *Sunna* comme le rappelle un *hadîth* : « L'Apôtre d'Allâh a dit : " Pratiquez le *tasbîḥ,* le *tahlîl* et le *taqdîs*[29] et comptez ces eulogies sur vos doigts car ces derniers auront à rendre des comptes " ». Bien que la main soit présentée comme moyen privilégié, cela n'a pas empêché d'autres croyants, dès les premiers temps de l'Islâm, de compter les eulogies avec des cailloux ou des noyaux de fruits et plusieurs témoignages attestent que le Prophète en a eu connaissance en les approuvant également.

L'emploi du chapelet semble avoir été bien plus tardif ; il s'est d'abord heurté à la réticence des milieux rigoristes et formalistes et s'est progressivement répandu, notamment, sous l'impulsion des Soufis et des confréries. Nonobstant le fait qu'il est plus facile d'égrener des grains que de parcourir du bout des doigts toutes les phalanges de la main ou de déplacer des cailloux d'un tas à un autre, le chapelet est mieux adapté que la main — quinaire et décimale — au comptage d'eulogies dont les nombres prescrits sont la plupart des multiples de onze ou de cent.

Le passage de la main au chapelet équivaut à une sorte de changement de base numérique — grosso modo du décimal au undécimal — en même temps qu'à une mise en conformité du processus de comptage au nombre des Noms divins complétés du Nom de Majesté : ALLâH. Cette mise en conformité place opportunément la pratique du rosaire dans la perspective initiatique d'une Voie vers Dieu puisqu'elle rappelle, comme en filigrane numérique, sa filiation à la « Science des Noms ». La méthode spirituelle et la doctrine se trouvent ainsi adéquatement et fonctionnellement réunies dans le chapelet ; ou, plutôt, l'instrument méthodique d'invocation qu'il constitue « rappelle » la doctrine des Noms sur laquelle son emploi est fondé. La main, dans ce contexte, ne perd rien de son prestige car le chapelet est construit en fonction d'elle et resterait sans elle un objet inerte et inutilement symbolique. La main est l'homme qui suit la Voie soufique, le chapelet est la structure méthodique et doctrinale pour progresser dans cette Voie. A la subjectivité de la main répond l'objectivité réalisatrice du chapelet.

Le seul mouvement qui anime intérieurement l'homme mondain est mental. Le but des exercices spirituels est de faire cesser cette prépondérance et c'est ce qui a lieu tout particulièrement dans l'oraison : l'homme se dépouille du mental et le localise en quelque sorte dans la manipulation du chapelet. Le mouvement mental ainsi transféré de l'intérieur à l'extérieur, dans le mouvement des doigts sur les grains, est arrêté. L'acte d'égrènement du rosaire est comme une extériorisation du processus mental. L'homme en oraison se débarrasse — symboliquement sinon de fait — de sa cérébralité ; il

en fait une chose extérieure en lui donnant un support approprié : la mise en rapport des mains et du rosaire, des 28 phalanges et des 99 + 1 grains.

De l'oraison la vie est la main qui compte les grains — ou, plutôt, les grains comptent par elle. C'est la main qui assure la mise en mouvement du processus et sa continuité, elle est la volonté ; le chapelet en est l'intelligence, il donne le schéma, les modalités ; il module le contenu.

A la main revient la dynamique de l'oraison ; c'est par elle que les nombres sont nombrés, les Noms nommés et les eulogies formulées. Passer d'un grain à un autre c'est passer d'un Nom au suivant, c'est « articuler », de façon effective et *a priori* en « mode digital » : par le mouvement des doigts, et, de façon facultative et *a posteriori,* en « mode sonore » : par le mouvement des organes vocaux.

Sans la main, l'oraison ne pourrait être mais sans le chapelet ce qui serait ne serait pas l'oraison. Le chapelet capte la force de l'homme à la recherche de l'accès et de l'union à Dieu et l'applique à une structure qui a, à la fois, un contenant et un contenu. Un contenant : les grains en tant que canevas numérique et, par voie de conséquence, temporel ; comme tels ils concrétisent la durée de la récitation et impliquent la répétition cyclique ; la fin et le commencement du chapelet se rejoignent. Un contenu : les grains en tant que supports des Noms divins ou des formules qui les contiennent ; ces formulations diversement condensées se succèdent sous l'action des doigts : un grain peut « valoir » aussi bien un Nom monosyllabique qu'une sourate entière du Coran.

Contenu doctrinal et contenant méthodique se trouvent réunis dans le chapelet pour faire de l'oraison le raccourci de la Voie soufique. La modalité individuelle de la main est transcendée au moyen des données supra-individuelles du chapelet ; l'oraison se polarise dans l'action conjuguée de l'une et de l'autre, l'orant étant tout oraison c'est l'orant tout entier qui est polarisé dans cet acte et c'est à ce titre qu'on peut dire que l'égrènement est la conscience de l'orant.

Si la conscience de l'orant est symboliquement déplacée à l'extérieur cela laisse place, à l'intérieur, au libre exercice de facultés qui sans ce vide n'auraient pas trouvé à s'épanouir aisément et seraient restées à l'état de pures virtualités. Si l'oraison « transporte » le cerveau à l'extérieur c'est pour que le vide qui en résulte à l'intérieur soit occupé par le Cœur. L'oraison fait passer la modalité intérieure de la *parole* dans la modalité extérieure du *geste.* En se transvasant dans le geste d'égrènement du rosaire la parole laisse à l'esprit, ou au Cœur, le silence intérieur ou la Paix, qui donne accès à la médi-

tation profonde. En se localisant dans le geste extérieur l'oraison permet à l'orant de connaître le silence du Cœur. Le geste est la parole apophatique par laquelle le moi peut se « distraire » ou se « déprendre » du moi pour se tourner vers le Soi.

L'oraison réalise comme une double « extraversion » : le chapelet entre les doigts « devient » le cerveau de l'oraison et la parole affranchie du mental « devient » le langage direct du Cœur ; l'orant devient extérieurement « tout cerveau » pour être intérieurement « tout Cœur » et la parole du Cœur s'élève librement, n'étant plus réduite au silence par le mental. Le mouvement jaculatoire désolidarise l'orant du contrôle et du filtrage desséchant du mental de sorte que sa parole retrouve son impulsion originale et son épanchement du Cœur.

L'oraison est « extraversion » du cerveau — dans le geste — pour que la parole soit « introversion » du Cœur — dans l'orant. L'oraison extériorise le mental, intérieur, pour que la parole, extérieure, s'intériorise dans le Cœur. L'égrènement du rosaire scinde extérieurement le mental de la parole pour que s'unissent intérieurement la parole et le Cœur. L'égrènement du rosaire chasse le mental hors de la parole pour que la parole s'introduise dans le Cœur et, réciproquement, que le Cœur s'introduise dans la parole.

L'égrènement du rosaire — la mise en rapport de la main et du chapelet — transforme l'homme mondain en orant. L'égrènement du rosaire est le catalyseur de cette transformation : le blocage intérieur du mental se dénoue sur les doigts « articulateurs » de Noms et d'eulogies. L'égrènement du rosaire extirpe de l'homme son cerveau pour que Dieu occupe la place de son Cœur.

L'égrènement du rosaire situe le cerveau dans les mains de sorte que le Cœur n'exprime que la Parole de Dieu. Quand l'oraison n'est pas jaculatoire la Parole de Dieu est le Silence supra-mental — la main, qui continue à égrener, témoigne que le *Cœur veille* et ne dort pas malgré cette apparente inaction.

L'égrènement du rosaire expulse le mental que l'articulation des doigts transmute par les Noms et eulogies, chaque grain égrené étant une victoire instantanée sur l'homme mondain, une victoire instantanée que le chapelet perpétue. L'égrènement du rosaire recompose le mental en Noms divins et eulogies afin que la parole de l'orant devienne « cardiaque », c'est-à-dire que l'oraison soit la Parole du Cœur.

La main porteuse des Noms divins brillant sur ses phalanges, gagnée par la Paix du Cœur, n'a plus à « articuler », la roue du mental s'immobilisant enfin, toute l'« eau » du chapelet ayant dilué la mondanité de l'homme.

NOTES

1. On peut, à ce propos, mentionner ce passage d'Abû Ya'qûb Sejestânî *Livre des sources,* § 17) : « Le nombre quatre commence avec Un et aboutit à Un ; de même que chaque nombre procède de Un. En effet lorsque les parties (entendons la série des nombres 1, 2, 3, et 4) du nombre quatre sont additionnées on obtient 10, soit en réalité (litt. " en son essence ", " essentiellement ") 1. »

2. On peut ajouter ici que la parfaite coïncidence du nombre des lettres et des phalanges permet la reconstitution de la totalité de l'alphabet dont les phalanges forment comme la « casse » idéale d'une « composition » potentielle restée ignorée et inutilisée en la plupart des hommes.

3. Le Yemen est la partie méridionale du monde sémite, c'est l'Arabie heureuse. Il fait pendant au pays septentrional par excellence, la Syrie, *Sh'am,* mot qui signifie « gauche », « de mauvais augure », c'est-à-dire « sinistre » au sens du latin *sinister.*

4. Ceci interfère avec la doctrine du sacrifice telle que l'expose, notamment, la tradition hindoue. L'essentiel du sacrifice, dit Coomaraswamy, (« Atmayajna : Self-sacrifice » in *Selected Papers,* II, p. 107-147), consiste à rassembler (*saṃdhâ*). Cela-même qui a été démembré, divisé ou séparé : « Lui, qui *est* Un, *devient* (ou est rendu) multiple ; étant multiple il redevient Un ou est rassemblé en Un. » (P. 145.) Cela ou Lui — Un, Soi (car dans le véritable sacrifice celui qui sacrifie « est toujours lui-même la victime ») — tout en concernant chacun de nous, peut prendre le nom de Prajâpati, d'Ahi-Vritra... Or, il est parlé de Prajâpati comme de quelqu'un dont les « *articulations* (*parvan :* nœud, jointure, d'où partie, division et particulièrement ici où Prajâpati ⇒ l'année, " nœud de la lune ") étaient défaites ou déliées (*visrasta*) de sorte qu'il ne pouvait les rassembler » (*Shatapatha Brâhmana,* 1. 6.3.36). Inversement, Ahi-Vritra (⇒ le « moi élémentaire »), qu'Indra « tailla en pièces », est dit avoir été originellement sans articulation : « inarticulé » (*aparvaḥ : RV.* IV. 19.3) ; entendons qu'il était sans division ni discontinuité, c'est-à-dire « infini » (*anantaḥ*) mais aussi qu'il était « non articulé », non prononcé (*anirukta*), c'est-à-dire sans parole, « silencieux » (*ashabda*), comme Brahma est également qualifié.

Une articulation — et la main est l'articulation par excellence — est un symbole bivalent puisque par elle ce qui est uni peut se séparer et ce qui est séparé se réunir. En outre ce symbolisme est transposé du plan matériel à celui de la parole. Ceci souligne l'importance du passage d'une réalité à l'autre et interdit qu'on puisse n'y voir qu'un simple jeu de mots puisqu'en sanscrit, contrairement au français, chacune des « articulations » en cause — celle des phalanges et celle de la parole — est désignée par un mot différent. Ce prolongement dans le domaine de la parole — et plus précisément de la Parole sacrée — de l'articulation de la main est le fond même de cet essai, c'est dire si nous retenons dans toutes leurs implications les textes cités et commentés par Coomaraswamy.

5. Pour Tostarî (*Tafsîr,* 12) ces sigles sont « le secret du Coran : ils forment le " Nom suprême " de Dieu » (L. Massignon, *La Passion d'Al-Ḥallâj,* p. 593). Pour Tirmidhî (*Khatm al-awliya,* p. 139) « les consonnes isolées [= les sigles] sont la clef de tout Nom d'entre les Noms divins » (L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* p. 291). Selon un *hadîth* non identifié, le « Nom suprême » figurerait dans les sourates II, III et XX du Coran.

6. Dans son introduction p. XV au *Kitâb at-Ṭawâsîn* d'Al-Ḥallâj, L. Massignon cite le passage suivant d'Ibn Sam'ûn, qui fut presque le contemporain du Soufi martyr : « Allâh très grand a cent Noms et le centième [littéralement : " celui qui complète la centaine " avec les 99 Noms divins connus — il s'agit du " Nom suprême "] a 36 lettres dont aucune ne se retrouve dans l'alphabet sauf une, celle par qui ceux qui ont gravi les degrés [de la Voie soufique] ont accès à Dieu. »

7. Si on part de l'idée que le « sacrifice » c'est essentiellement rassembler ce qui a été séparé (cf. note 4), l'initiation est un sacrifice. La « régénération » qui définit l'initiation implique en effet à la fois une « mort » et une « renaissance ». Or, dans les textes hindous, cette « mort » est souvent indiquée par l'expression « devenir un », *ekam bha-*

vanti. Coomaraswamy (*Selected Papers,* II. 394) donne divers exemples où ces mots concernent la « réalisation » (*gacchataḥ* de *gam :* aller, atteindre tel état, devenir) de l'état suprême (*paramatâṃ*) *AÂ.* V 12) et impliquent le sens de « mourir à soi-même ». « Etre unifié » signifie précisément « mourir » (dans la *BU,* IV. 4. 2 — *ekî bhavati,* « devenu un », est répété comme un leitmotiv à propos du mourant) et, de même, « unifier » une créature est la « tuer » (*AÂ,* III. 2.3).

8. Inversement, cette régénération peut être ressentie comme afférente à celle qui doit intervenir lors de la « consommation » finale de sorte que l'initiation est alors décrite comme *anticipant* sur la situation qui sera celle de l'ensemble de l'humanité à une échéance encore inconnue. Une telle conception sous-tend une sotériologie puissante comme c'est le cas dans la Gnose où, par ailleurs, l'eschatologie est en quelque sorte intériorisée, « individualisée » et vécue hors du temps. Selon la *IIe Epître à Timothée,* « la résurrection est déjà arrivée ». C'est dire que le gnostique « cherche à anticiper la perspective future de la Consommation finale en la réalisant d'avance en lui et pour lui ; il y participe *hic et nunc,* par le truchement du rite... La *téleïosis, la suntéleïa, l'apokatastasis, la consommatio* sont déjà présentes et accomplies dans la personne du gnostique ; le " parfait ", le *téleïos,* est dès maintenant un être " consommé ". Il a en soi atteint l'état qui doit dans l'avenir succéder à la fin des siècles » (Puech, *En quête de Gnose,* I. 267). Il convient d'ajouter que cette perspective, loin d'être propre à la Gnose, est celle, *mutatis mutandis,* de toute voie spirituelle.

En raison de son caractère « sacrificiel », l'initiation réalise la réunion de ce qui a été dispersé. Dans l'« union des mains », elle rassemble les lettres en désordre dans les articulations de la main en vue de recomposer *par anticipation* le Nom suprême, symbole de l'Unité du Soi, dont il sera question plus loin.

9. Selon Ibn Arabî (*La Sagesse des Prophètes,* p. 32-33), il s'agit des qualités divines *passives,* c'est-à-dire de la « forme » du monde, et des qualités divines *actives,* c'est-à-dire de la « forme » de Dieu. Ou encore des Principes passif et actif de manifestation.

Le mode de création *par les deux mains* (*Coran,* XXXVIII. 75) *ouvertes, mabsûṭatân* (*Coran,* V. 69), de Dieu est couramment opposé au mode instantané et direct [« sans rien »] de création par la Parole sortie de la bouche (*fahwâniyya*), par la prononciation du *Kûn,* « Sois ! » (qui est le *Fiat* arabe à la première personne).

Cette connexion de la main et de la bouche — ou du geste et de la parole — est mise en relief par l'oraison dont elles constituent les deux pôles : la main égrenant les grains du chapelet et la bouche invoquant les Noms, donnés et comptés par le chapelet.

10. Dans les deux sens du terme. Le Corpus jâbirien, se référant aux modes de la musique modifiés par les doigts, compare ces derniers « aux instruments de l'articulation dans le langage » (P. Kraus, *Jâbîr ibn Hayyân,* II, p. 255, note 5). Cette analogie trouve particulièrement sa raison d'être lorsque, dans l'oraison, les doigts sont associés à l'invocation du fait de leur mise en mouvement des grains du chapelet.

Le rosaire a été comparé quelque part à l'arme de l'orant contre les tentations ou simplement les intrusions du monde — extérieures comme intérieures ; il peut être également comparé, dans cette perspective, à un instrument de musique : chaque attouchement des grains du rosaire faisant retentir la Parole de Dieu ; cette « musique céleste » est jouée par et pour le Cœur de l'orant : elle vibre à travers le corps tout entier pour s'échapper par la bouche après avoir touché les cordes vocales. Le corps de l'orant lui-même apparaît de la sorte comme un instrument de musique qui fait la synthèse de tous les instruments : à vent, à cordes, à touches et à percussion.

Selon divers textes hindous les différents « souffles » (*prâṇa*) sont appelés « courants » ou « canaux » « parce qu'ils résonnent ». « Le souffle est un son », quand il se manifeste tout le reste résonne (*AÂ,* I.3.8).

Cette interprétation par le *nirukta* est fondée sur le rapprochement des mots *nad :* résonner, faire du bruit, *nadî :* rivière, courant, *nada* ou *nâḍa :* son, bruit, retentissement et *naḍa :* roseau, *nâḍi :* conduit, tube, artère, flûte. Les sons émis par les souffles à travers les « conduits » du corps assimilent celui-ci à un orgue. L'« articulation » s'appli-

quant au Nom divin, les lignes suivantes de Jacob Boehme donnent d'emblée à cette analogie du corps et de l'instrument de musique sa dimension transcendante et nous dispensent de citer maints autres textes similaires : « [le corps est] comme un orgue [producteur] de sons variés ou notes [qui] n'est mû que par un air unique de sorte que chaque note — plus : chaque tuyau — possède son ton particulier... pourtant [les sons] ne sont qu'un dans le Mot divin éternellement parlant, dans le son ou la Voix de Dieu. Car un seul esprit les anime ; chaque prince angélique est une Qualité proférée par la Voix de Dieu et supporte le Grand Nom de Dieu. » (*De Signatura Rerum*, XVI. 3.7.)

11. On peut rapprocher de cette correspondance formulée du point de vue macrocosmique une correspondance analogue formulée du point de vue microcosmique dans un *hadîth*. Il est dit : « La main droite appartient à la partie supérieure du corps et la main gauche à la partie inférieure. »

Un symbole alchimique remarquable de la bi-unité est celui du REBIS — chose unique bien que double. Il représente un être androgyne dont la moitié droite est masculine et la moitié gauche féminine. Ces deux moitiés sont commentées figurativement — conformément au *Mutus Liber* — par l'adjonction d'attributs tels que le compas à l'homme et l'équerre à la femme, ou encore le Soleil et la Lune. Dans la Kabbale la droite et la gauche (synonymes, nous le verrons plus loin, de Miséricorde et Rigueur) sont représentées par les Sefiroth Hesed et Gebura dont les couleurs symboliques sont respectivement l'argent (lunaire et féminin) et l'or (solaire et masculin). Cette correspondance inverse de la correspondance alchimique est expliquée par la prééminence donnée dans la Kabbale à l'argent (symbole de perfection) sur l'or (G. Scholem, *Kabbalah*, p. 187). Cette explication n'est pas exclusive d'autres (qui n'ont pas leur place ici) fondées sur la doctrine des Sefiroth ; elles montreraient qu'il n'y a pas incompatibilité aussi absolue qu'il y paraît.

La tradition hindoue énonce cette correspondance dans les mêmes termes comme Coomaraswamy le rappelle dans « Anges et Titans » (in *La Doctrine du sacrifice*, p. 55) : « ... comme le ciel est " au-dessus " et la Terre " au-dessous ", " il " est à droite et " elle " est à gauche, ainsi dans *Shatapatha Brâhmana* X.5.2 , *Bṛhad-Âraṇyaka Up.* IV. ii.2-3 et *Maitry Up.* VII. 11 où la " personne " dans l'œil droit est Indra et la " personne " dans l'œil gauche Indranî ou Virâj, leur conjonction a lieu dans le " cœur ". »

Le passage dans *Bṛhad-Âranyaka Up.* est : (2) « Indha [le resplendissant] est le nom de la " personne " [*puruṣah*] qui est dans l'œil droit [*dakṣine 'kṣan*], il est Indha mais son nom secret est Indra car les Dieux aiment le Caché [*parokṣa*] et détestent l'apparent [*pratyakṣa*]. (3) Quant à la " personne " qui est dans l'œil gauche [*vâme 'kṣan*] c'est son épouse [*patnî*] Virâj : leur lieu de rencontre est cet espace [*âkâçah*] qui est à l'intérieur du cœur [*antar-hṛdaya*]... » auquel fait écho le passage référé en fin de la *Maitry Up.*

12. Nous nous référons ici à l'explication magistrale, dans tous les sens du terme, donnée par F. Schuon dans *L'Œil du Cœur* qui constitue le premier chapitre, et l'un des plus beaux, de l'ouvrage inspiré qui porte ce titre.

Dans ses minutieuses investigations sur la symbolique architecturale de la cathédrale de Chartres, J. James a établi de même que le côté gauche est en rapport avec le passé — à savoir l'Ancien Testament — et le côté droit avec le futur — le Nouveau Testament et le Jugement dernier (*The Contractors of Chartres*).

13. L'Œil du Cœur est du domaine de la manifestation informelle ; il est sans commune mesure avec l'œil gauche et l'œil droit ; il ne les conjoint pas, il les transcende. C'est pourquoi l'Œil frontal de Shiva désintègre le monde manifesté au lieu de le percevoir. En réalité ce n'est pas l'Œil qui anéantit le monde, c'est le monde qui s'anéantit *ipso facto* — plus exactement qui est réduit à son irréalité — au contact du Principe non manifesté dont l'Œil frontal est l'émanation.

A ce sujet, la tradition s'exprime ainsi : avec ses trois yeux, *trinetra*, Shiva peut voir le passé, le présent et l'avenir (*Mahâbhârata*, 10. 1253), ce sont « le soleil, la lune et le feu ». Quant à « l'œil frontal, l'œil de feu, c'est celui de la perception transcendante... Quand il s'ouvre, il brûle tout ce qui apparaît devant lui. C'est par un regard de ce troisième œil que Kâma, le Dieu de l'érotisme, fut réduit en cendres et c'est par ce regard que les dieux et tous les

êtres créés sont détruits à chacune des destructions périodiques de l'Univers » (Karapâtrî, *Shrî Shiva Tattva,* cité par A. Daniélou, *Le Polythéisme hindou,* p. 331). La vision de l'Œil du Non-manifesté ne peut « voir » que le vide et c'est ce que signifie l'Œil frontal destructeur de Shiva. Au regard du Principe le monde illusoire de la manifestation sensible devient ce qu'il est en réalité : pur néant.

L'iconographie de l'œil frontal varie selon les traditions sans que sa signification soit sensiblement modifiée. C'est le cas, dans le Bouddhisme, de la célèbre *ûrṇâ* à laquelle Coomaraswamy a consacré une note : « *ûrṇâ* désigne la " toile d'araignée ", la " touffe de poils " ou la " mèche entre les sourcils " — " signe distinctif ", *lakṣana,* du Bouddha... cette *ûrṇâ*... souvent représentée comme un grain de beauté (en particulier dans l'iconographie japonaise)... est également, dans un sens, un " œil " analogue au troisème œil de Shiva. » (*Op. cit.*, p. 50.)

14. Les yeux ouvrent, sur le visage, deux efflorescences dans l'enveloppe même du cerveau. Les mains, par contre, à bout de bras, sont complètement extériorisées ; elles se dégagent de la cage thoracique — enveloppe du Cœur moins coagulée que le crâne.

15. La *mudrâ* est un « sceau » et ce « sceau », qui peut avoir des significations variées, est constitué par des positions hiératiques des doigts et de la main. Le mot *mudrâ* signifie également « signe », « image ». La science des *mudrâ* constitue une science complète qui a ses applications dans les arts de la danse et de l'iconographie sacrées. Chaque doigt a comme tel une signification précise et chaque « figure » hiératique a un sens précis tenant compte des rapports entre les doigts, des attouchements, des orientations des mains, des formes suggérées, etc.

16. Du seul point de vue morphologique, la coalescence des mains imite la concavité des ventricules de même que l'entrelacement des doigts imite le faisceau d'artères et de veines qui partent du cœur et y aboutissent. Les deux bras ne font qu'amplifier cette analogie en constituant une grande boucle fermée sur ses deux extrémités « cardiaques » : les mains à l'extérieur, le cœur dans la poitrine.

17. Dans le souci d'être complet, il nous faut préciser incidemment que la transmission d'influence spirituelle du Maître au disciple se réalise à travers un double circuit : celui du *sang,* qui s'effectue par le contact des mains — c'est celui qui est considéré ici — et celui du *souffle,* qui s'effectue par la récitation en commun de la *Fâtiḥa,* la première sourate du Coran.

Cette double union par le sang et par le souffle indique que l'initiation vise à une identification symbolique du Maître et du disciple. L'intimité d'ordre spirituel qu'évoque l'« union des mains » se trouve exprimée avec une particulière netteté dans divers textes gnostiques.

Ainsi, dans l'*Evangile selon Thomas* (*Log.* 108), Jésus a dit : « Celui qui s'abreuvera à ma bouche sera comme moi et moi je serai comme lui et les choses cachées se révèleront à lui. » L'allusion expresse à un enseignement oral et ésotérique atteste qu'il s'agit d'un contexte initiatique. C'est dans ce même contexte qu'on relève ici et là des formules comme : « Tu es moi et je suis toi », « Prépare-toi afin que tu sois ce que je suis et moi ce que tu es » ou qu'on voit Thomas qualifié de *summustès :* « co-initié à la Parole secrète du Christ » ou de *didumos :* « jumeau du Christ » (précisons à cette occasion que Thomas ⇒ araméen *tôma,* syriaque *tauma,* mots synonymes de *didumos ;* en arabe l'équivalent phonétique *al-Tawm* est expliqué dans le *Fihrist* d'An-Nadîm par *qarîn,* également synonyme de *didumos*).

On ne peut enfin passer sous silence le passage ci-après de l'*Evangile d'Eve* (in Epiphane, *Pan.* XXVI.3.1) car, outre l'intimité, voire l'identité, du Maître et du disciple, il présente la *régénération* (par l'initiation) de ce dernier comme un « rassemblement », *sullexis :* « Je suis toi et tu es moi et où que tu sois moi je suis là et je suis épars (*esparmenos*) en toutes choses. Et d'où que tu le veuilles tu me rassembles et en me rassemblant tu te rassembles toi-même (*héauton sullegeïs*) » (Puech, *En quête de Gnose,* I.261 note, et II.256 ; le « rassemblement de soi » ⇒ « reconnaissance de soi »).

18. Paradoxalement, dans l'Inde, où s'est formée la théorie des cinq Eléments et où la tendance classificatrice et récapitulative a très fortement marqué l'enseignement et l'interprétation de la doctrine (une grande partie des *Upaniṣad,* par

exemple, peut tenir dans des tableaux synoptiques de correspondances), paradoxalement on ne trouve aucune allusion — à notre connaissance tout au moins — à une correspondance avec les cinq doigts de la main. Parfois des mots clés ont été employés à la place des chiffres. Ainsi pour le nombre trois on trouve *agni* (« feu », par allusion aux trois feux védiques), *guṇa* (les trois *guṇa* du Sâmkhya) ; pour le nombre quatre *vêda* (les quatre Vêda), etc. Or, pour le nombre cinq, ni la main ni les doigts ne sont mentionnés alors qu'on a recours aux *bhûta,* aux « souffles », *prâṇa,* etc.

19. Aussi n'est-il pas sans intérêt de citer une autre source, de toute évidence bouddhique. Dans « Manuscrits sanscrits de sâdhana retrouvés en Chine », par L. Finot (in *Journal asiatique,* CCXXIV), est rapporté un rite dit « oblation de la main », *hastapûjâvidhi,* comportant l'imposition, à la fois invocatoire et contemplative, de *mantra* (formules sacrées réduites parfois à une simple interjection : *bîja)* sur les doigts de la main : « ... devant un *maṇḍala*... considérant sur les doigts de sa main gauche les Eléments Terre, Eau, Feu, Air, Ether comme identiques à [suit l'énumération de cinq noms de divinités], l'officiant impose sur les ongles du pouce, index, majeur, annulaire et auriculaire, les syllabes [suivent cinq *mantra*] de couleur respectivement blanche, jaune, rouge, noire et verte... Sur la paume de la main imaginant un lotus rouge à cinq pétales, il perçoit successivement sur les pétales [suivent cinq *bîja*]... sur le péricarpe du lotus il voit le *bîja* Oṃ Vaṃ... »

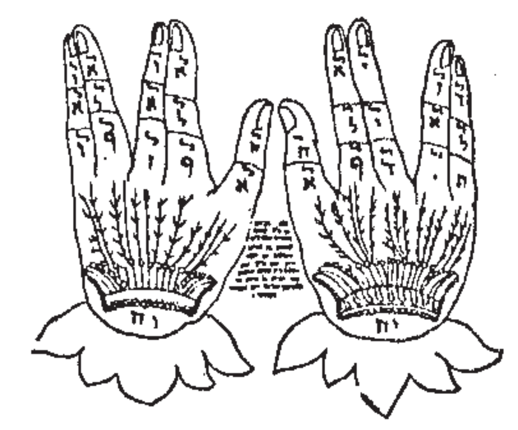
20. Mentionnée, notamment, in *Phonèmes et Archétypes* p. 33 et suiv. et, *supra,* dans « La Croix, structure et clé spéculative en Islâm ».

21. La moitié YH est elle-même un Nom divin qui peut être prononcé « en tout endroit et en tout temps alors que la " totalité " (du Nom) ne se disait que dans le sanctuaire à une époque déterminée, au moment de la bénédiction d'Israël » (Sa'adyâ). Cette bénédiction solennelle répétait trois fois le Nom YHVH complet. Quant à l'autre moitié du Nom, VH, elle ne constitue pas un Nom divin, pour les Juifs, et n'a pas, en conséquence, d'emploi particulier. Elle n'est en quelque sorte qu'en tant que parèdre onomastique de la première moitié et n'est rien isolément et indépendamment de celle-ci.

22. Nous devons évidemment faire abstraction ici des interprétations messianiques de cette séparation et réunion de YH et VH. Il est dit que durant le temps de l'exil les deux moitiés du Nom divin restent séparées et qu'elles se réunissent définitivement à l'âge messianique, comme un témoignage de l'Unité divine. Voici ce qu'écrivait dans cette perspective R. Nathan de Gaza dans une lettre de septembre 1665 : « Quand vous prononcez le mot *eḥad* [*un*] du *Shema'* [Ecoute, ô Israël, YHVH notre Dieu, YHVH est un], vous devez méditer qu'Il est l'Un absolu, l'Etre absolu et la Fin absolue, que de Lui émanent tous les mots et que vous vous offrez tout entier au martyre pour Son saint Nom *afin d'unir* [les deux moitiés] *VH et YH* [du Tétragramme YHVH]. Vous devez également méditer sur les combinaisons des lettres des Noms divins YHVH, 'HYH [Ehyeh] et 'DNY [Adonaï] afin que l'illumination de la Cause de Toutes Causes puisse devenir manifeste en elles de VH à YH et de YH à VH... Le saint Nom YHVH sera alors lu comme un double YHYH [Yiheyeh] et l'Ecriture sera réalisée : *en ce jour YHVH sera un et un Son nom* (Zacharie, XIV.9). *Car* [la moitié] *VH du Tétragramme sera en complète union avec* [la moitié] *YH et elles ne seront plus jamais séparées.* » (G. Scholem, *Sabbataï Ṣevi, The mystical Messiah,* p. 271). C'est nous qui soulignons.

23. A ce sujet une brève explication est nécessaire.

Comme le montre la figure kabbalistique ci-dessous tirée de l'ouvrage de R. Sabbataï Horovitz, *Shefa Tal* (1610) et utilisée par P. Vulliaud, les lettres du Nom YHVH sont disposées sur les phalanges de chaque main vue de dos :



Comme on l'a dit, la main du Nom ALLLH est, considérée côté paume, la main gauche ; considérée de même la main du Nom HuWa est la main droite, ce qui permet l'« union des mains » et des noms.

Par contre, quand nous disons que la main de HuWa est *la même* que celle de VH c'est en disposant HuWa comme YHVH, c'est-à-dire sur la main vue de dos. Dans ce cas la main du Nom HuWa est, comme pour VH, la main gauche.

24. Ce sont « deux mains droites » et non « deux mains gauches » parce que, outre que la droite prime la gauche, il s'agit de rites réguliers revêtus de la plus pure orthodoxie ce qui exclut toute pratique dite « de la main gauche ».

25. Cette double série de correspondances peut être présentée sur un tableau synoptique :

Noms	Lettres constitutives	Lettres en lecture pleine	Lettres en lecture développée	
YHVH	quatre	dix	vingt-huit	deux
HuWa	deux	cinq	quatorze	une
		doigts	phalanges	mains

26. 5 et 6 sont les symboles du microcosme et du macrocosme — couramment représentés par des étoiles inscrites dans un pentagone et un hexagone — ou, d'un autre point de vue complémentaire, de l'homme individuel ou terrestre et de l'Homme universel ou céleste.

27. Cf. *supra* « Ṭâhâ ».

28. Une tradition rapporte que le Prophète Mohammed « comptait les *tasbîḥ* » (Nasâ'î, *Sahw*, § 97). Le verbe employé, *'aqada*, est plein d'amphibologie : le sens premier de la racine 'QD est celui de « nouer », d'où « lier », « conclure », « engager par serment » mais également « compter » (sur les doigts ou au moyen des articulations, *'uqda* ; au moyen des doigts ou de « noyaux de fruits » — le fruit étant le résultat du « nouage » de l'arbre — ou encore, peut-être, au moyen de [cordes à] « nœuds »). La racine classique concernant le nombre, le calcul et tout ce qui ressortit à la science arithmologique est 'DD. Comparativement, la racine 'QD concerne un mode plus primitif et moins savant de calcul où la main serait principalement mise à contribution notamment du fait de sa morphologie et c'est dans ce sens qu'on peut entendre une expression comme *awwal al-'uqûd* c'est-à-dire le premier ensemble de « nouages » (⇒ nombres), pour désigner la dizaine.

29. *Tasbîḥ*, de la même racine que le nom du chapelet, désigne l'action de réciter la formule de louange à Dieu : *subḥân Allâh*.

Tahlîl désigne l'action de réciter la formule de la *Shahâda*, la profession de foi islamique.

Taqdîs désigne l'action de « sanctifier Dieu », d'où d'« adresser des bénédictions ».

VIII

A PROPOS DE LA MÉDITATION SHINGON

On peut dire sans exagérer qu'il existe en Occident une véritable conspiration du silence à propos du Bouddhisme Shingon. En français, les deux seuls ouvrages importants sont dus à un Japonais qui les a écrits avec beaucoup de mérite dans notre langue avant d'affronter de sérieux obstacles pour les publier puisqu'il s'est écoulé vingt-trois ans entre le premier volume, paru à Paris en 1936, et le second, qui apparemment était prêt et aurait pu suivre, paru en 1959 à Tokyo.

En anglais la situation a longtemps été comparable. Néanmoins, deux publications ont apporté des données capitales, le livre de Van Gulik et surtout le livre de Y. Hakeda, professeur japonais qui, en 1972, a rendu accessible l'essentiel de l'œuvre de Kûkai.

Nous ne connaissons aucun ouvrage important, en allemand, exclusivement consacré au Shingon.

Au Japon, bien entendu, les documents ne manquent pas. Les œuvres de Kûkai et de ses disciples ont fait l'objet d'une remarquable édition. Des études et commentaires ont paru mais, d'une manière générale, ils ne sont pas sortis de leur pays ; accessibles ailleurs à un petit nombre d'orientalistes, ceux-ci, apparemment, s'en sont désintéressés. Ceci explique que le Shingon soit pratiquement inconnu de l'Occidental ouvert aux formes de spiritualité orientales. Le Shingon est resté ce qu'il est et doit être, une voie ésotérique fermée aux curieux.

A cet égard on ne peut s'empêcher de comparer cette situation à celle du Zen qui a connu et connaît une inflation redoutable pour l'intégralité et l'orthodoxie des enseignements véhiculés à travers une littérature pléthorique dont se sont rendus responsables savants, amateurs sympathisants, touristes et fumistes. Dans cet amas, il est difficile de distinguer le bon grain de l'ivraie.

Le Shingon s'est fièrement et opportunément préservé de ce risque et, comparativement, il faut reconnaître le bien-fondé de son attitude. On se prend, cependant, à regretter que son accès soit resté si longtemps difficile, sa connaissance si sommaire et qu'il n'ait pas suscité d'intérêt parmi les Occidentaux les mieux préparés à le rece-

voir, le comprendre et le faire connaître. Une telle initiative suppose, il est vrai, outre une grande ouverture spirituelle et une pratique des langues concernées (sanscrit, chinois, japonais), un contact prolongé avec le magistère du Mont Kôya. D'après nos renseignements, il s'en faut qu'un tel contact soit facilement accordé et cette réserve — qui dans le monde d'aujourd'hui est une précaution élémentaire — est pour nous le signe le plus net et le critère, en quelque sorte, de l'authenticité du Shingon.

La présente étude a l'objectif bien modeste d'un aperçu. Son propos est, au demeurant, très restreint et ne concerne qu'une approche de la méditation shingon en s'appuyant sur les textes accessibles et sur d'autres formes de méditation qui présentent avec elle de remarquables analogies.

Shingon (« vraie parole », transcription du chinois *chen yen*) est le nom de la forme ésotérique prise au Japon par le Bouddhisme mahâyâniste. On fait remonter la doctrine de la « Vraie Parole » à Mahâvairocana à travers une chaîne de transmissions qui aboutit à l'âcârya Amoghavajra (VIII[e] siècle) qui fut le maître de Houei Kouo, lui-même maître de Kûkai [1], le fondateur de l'école shingon. Par « vraie parole », il faut entendre le « *mantra* exact qui révèle la vérité des *dharma* » ou encore « la Parole en soi, le Son sans erreur et sans altération [2] ».

Le Shingon se définit comme une voie de réalisation spirituelle, *siddhi,* qui, comme telle, comporte une doctrine et une méthode. Celle-ci accorde une large place au symbolisme des lettres.

Les exposés magistraux de l'école [3] font souvent état des lettres (les traités les désignent sous le terme de « syllabe » : *bîja* [4], litt. : « germe », japonais : *shuji*) employées aux lieu et place des représentations figuratives des divinités du panthéon bouddhique. Il en est ainsi, notamment, dans les *maṇḍala* (j. : *mandara*) et plus précisément les *shuji-mandara,* où chaque « forme divine » est purement et simplement symbolisée par le *bîja* correspondant [5]. Ces *shuji-mandara* tiennent à la fois des *mantra* et des *yantra,* c'est-à-dire des expressions sonore et visuelle du Divin. Pour la calligraphie de ces signes sacrés, l'écriture utilisée est celle qui a été jugée la plus propre à reproduire la forme divine, l'écriture *siddham* [6] (ch. : *hsi t'an*, j. : *shittan*) anciennement employée en Chine et au Japon pour transcrire le sanscrit [7] des textes et formules en provenance de l'Inde.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons de définir la méditation shingon en examinant plus particulièrement le rôle de

support (*dhyâlamba*, ou, selon un terme plus usité, *dhâraṇî*) qu'y jouent les lettres, *akṣara*[8], et notamment le phonème A. Nous illustrerons et éclairerons ce propos par diverses références à des données analogues choisies en d'autres formes de spiritualité.

« Quelle est la doctrine du Shingon ? C'est que le principe de tous les *dharma* est non manifesté[9] ; c'est la discipline de l'*akṣara* A. »

Le Commentaire précise : « L'*akṣara* A est à la base de toutes les doctrines. Dès qu'on ouvre la bouche tous les sons comportent la voyelle A : sans A il n'y aurait aucun langage. C'est pourquoi elle est dite " mère de tous les sons[10] ". Les paroles des trois mondes s'appuient toutes sur le nom ; mais le nom s'appuie sur la syllabe. C'est pourquoi la vertu de l'*akṣara* A est elle-même mère de toutes les syllabes... Tel est le vrai sens de A, or ce sens s'étend à tous les *dharma*... » (R. Tajima, *Etude sur le Mahâvairocana Sûtra*, Paris, 1936, p. 15 — désigné dans la suite par *Etude* — et repris dans *2 Maṇḍala* p. 17.)

Kûkai a intégré divers passages de ce Commentaire dans son traité intitulé *Significations de la lettre Hûṃ (Unji gi)* : « ... il n'y a point de *dharma* qui ne procède pas d'une cause[11]. Tout ce qui procède d'une cause a nécessairement un commencement et un principe. Nous constatons que la cause de l'existence d'une chose a, à son tour, de multiples causes. Quelle sera alors la cause (principielle) ? En considérant (la réalité) de la sorte, nous pouvons connaître ce qu'est la limite, à savoir le principe non manifesté, qui est l'origine de tous les *dharma*. Tout comme nous entendons le son A lorsque nous entendons des sons, nous connaissons cette limite, le principe non manifesté, lorsque nous percevons la manifestation de tous les *dharma*. Qui connaît cette limite, le principe non manifesté, connaît son cœur[12] tel qu'il est, et connaître son cœur tel qu'il est c'est avoir la sagesse universelle. Ainsi cette lettre isolée est le *mantra* de Mahâvairocana... Tel est le sens " transcendant " de l'*akṣara* A[13]. »

Le résumé de l'enseignement bouddhique tient dans ce qu'on a appelé la « Triple (formule) »[14] : la Cause, le Commencement et l'Aboutissement (de la Sagesse universelle), à savoir : l'Eveil du Cœur ou l'Illumination (*bodhicitta*[15]), la Grande Compassion et les « Moyens ». La « Triple formule » concerne le « développement de Bodhi » ; ce développement s'accomplit en cinq étapes correspondant à la « quintuple évolution de la syllabe A », *aji goten*[16] :

Triple formule	Cinq étapes	*Bîja*	
• Cause : *bodhicitta*	*cittotpâda* (j. : *hosshin)* “ manifestation ” de *(bodhi-)* *citta*	A	𑖀
• Commencement : *Mahâkaruṇâ* = Grande Compassion	*caryâ* (j. : *shugyô)* “ pratique ” (pr. atteindre *bodhi*)	Â	𑖁
• Aboutissement :	• *bodhi* (j. : *bodai*) (obtention de) *bodhi*	Aṃ	𑖀𑖽
upâya = moyens	• *nirvâṇa* (j. : *nehan*) Illumination ou Eveil	Aḥ	𑖀𑖾
	• *upâya* (j : *hôben)* (application des) “ moyens ” (conduisant à l’Eveil)	Âḥ[17]	𑖁𑖾

Le tableau ci-dessus constitue une sorte de canevas doctrinal de la pratique qui consiste à « faire tourner la roue des syllabes » (MVS, chap. VIII et X). « Faire tourner la roue des syllabes » c’est méditer sur la série des *bîja* dans un ordre donné, idéalement calqué sur celui de la circumbulation dans le *maṇḍala* c’est « pratiquer une sorte de *maṇḍala* intérieur ».

Parmi les nombreux *bîja* qui composent un *shuji-mandara* les plus importants sont ceux qui figurent sur les huit pétales de la fleur de lotus déployée en son centre. Voici ce que le MVS et son Commentaire disent à son sujet : « Ce lotus est blanc (*puṇḍarika*)... il est le symbole du cœur inné de tous les êtres... Le capitule central est la sagesse naturelle de la vérité. Les huit pétales sont les moyens de salut de la grande compassion... » Or, dans les *maṇḍala* reproduits, le lotus central — comme les lotus secondaires sur lesquels sont assises les divinités — est rouge (cf. pl. 41 et jaquette de l’ouvrage de T. Sawa, *Art in Japanese Esoteric Buddhism*, New York-Tokyo 1972) : « La blancheur symbolise la purification du lotus de notre nature, de notre *bodhicitta,* tandis que le lotus rouge symbolise la nature originelle de notre cœur... Le rouge est la couleur de la compassion et de l’amour... Les graines dessinées sur le capitule, au nombre invariable de douze, sont le symbole du " roi des *mantra* " de douze syllabes (MVS, chap. XI)... Des étamines en nombre également déterminé symbolisent la sagesse ou le discernement infini de Vairocana. » (*2 Maṇḍala*, p. 67-68.)

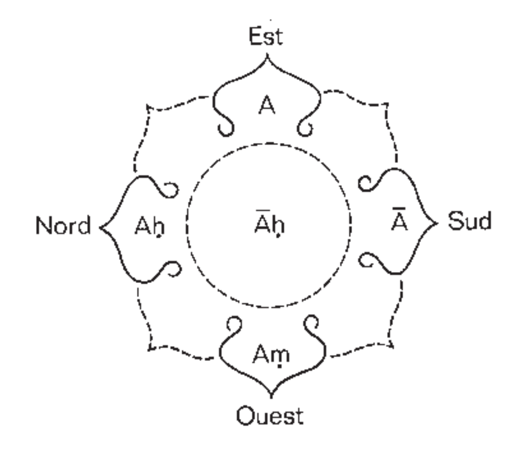
Les quatre pétales du lotus situés aux points cardinaux portent les *bîja* A, Â, Aṃ, Aḥ. Avec le *bîja* central Âḥ ils constituent les symboles des cinq Bouddha (les quatre pétales d'angle se rapportant aux *bodhisattva*). Le Commentaire explique cette disposition de la sorte : « La syllabe A est à l'Est car, en sanscrit, la syllabe A indique le Commencement et dans le monde l'Est est toujours le côté primordial ; c'est pourquoi elle exprime *bodhicitta*, l'Eveil du Cœur, qui précède toutes les ascèses. (Le Bouddha correspondant) s'appelle Ratnaketu. La syllabe Â (au Sud) représente les ascèses ; malgré *bodhicitta* on n'obtiendrait pas de fruit sans pratique des ascèses. Le Bouddha correspondant est Saṃkusumitarâja.

« La syllabe Aṃ représente la *saṃbodhi*, l'Illumination. Comme résultat des ascèses on obtient l'Illumination parfaite. Le Bouddha correspondant est Amitâbha placé à l'Ouest.

« Ensuite Dundibhinirghoṣa représente le Nirvâṇa. La syllabe Aḥ est le résultat de l'Illumination parfaite...

« Au centre la syllabe Âḥ représente le moyen de salut. C'est la personne fondamentale de Vairocana... » (*2 Maṇḍala*, p. 73-74.)

La disposition est la suivante :



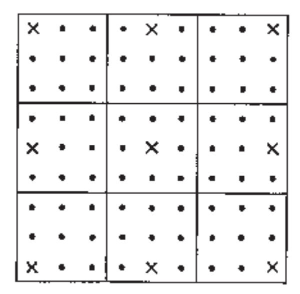
ainsi qu'on la trouve encore dans la planche 3 in *2 Maṇḍala*, les planches 9 et 10 in Van Gulik et la reproduction p. 111 in Steinilber-Oberlin.

Selon MVS, cette contemplation des syllabes doit s'effectuer sur quatre points du corps : 1° sur le front (où sont localisées les syllabes en A, soit : Ka, KHa...) en vue d'obtenir la compréhension de *bodhicitta* ; 2° sur la gorge (les mêmes syllabes allongées : Kâ, KHâ...) pour les pratiques ; 3° sur le cœur (les mêmes syllabes avec *anusvâra* : Kaṃ, KHaṃ...) pour participer à Bodhi et 4° sur le nombril (les mêmes syllabes avec *visarga* : Kaḥ, KHaḥ...) pour s'assimiler le Nirvâṇa (cf. *Etude*, p. 123).

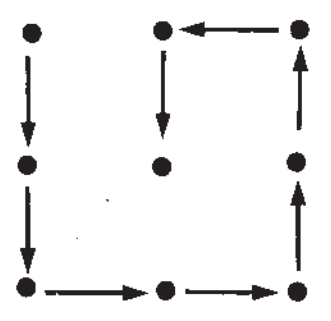
A l'instar de son Prototype divin, Mahâvairocana, qui fait tourner la Roue de la Loi, le disciple doit parvenir à mettre en mouve-

ment la roue des syllabes — roue dont A est le moyeu et les syllabes les rayons.

Qui dit circumbulation — idéale ou réelle — dit sens de révolution et on sait — notamment d'après des pratiques en vigueur chez les Kabbalistes [18] — combien importe le respect du sens correct de rotation (de la « roue des lettres ») et la signification destructrice de l'inversion de sens. L'invocation à rebours a généralement une intention maléfique, voire infernale ; elle peut, cependant, avoir exceptionnellement une signification supérieure et constituer un acte de réintégration. C'est le cas de ce que l'école tantrique du Cachemire ou Trika appelle *vidyârâja* [19]. Le *vidyârâja* comprend 9 *pada* (*pada* = *pas, pied* — d'où une idée de motion — mais aussi *mot*). Ces 9 *pada* sont répétés 9 fois et disposés selon les 9 possibilités de permutation dans 9 carrés à 9 cases de telle sorte que le premier *pada* occupe la première case dans le premier carré, le second *pada* la deuxième dans le second carré, etc. :



Le diagramme de 81 cases ainsi obtenu présente des analogies avec un *maṇḍala*. L'énonciation des *pada* est à la fois une invocation et une circumbulation. Le processus, tant à l'intérieur de chacun des 9 carrés que dans le diagramme complet, est le suivant :



c'est-à-dire « dans l'ordre inverse », *pratiloma*, de l'ordre traditionnel [20], conformément au sens de résorption (cf. A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris, 1963, p. 276-278).

Quant à la « roue des syllabes » du Shingon, il est dans la nature des choses qu'elle puisse être tournée également dans un sens ou dans l'autre. Une telle éventualité est effectivement évoquée dans le traité *Hizôki* (Notations sur le Trésor secret) de Kûkai où on lit cette prescription : « Médite sur les sons (*shô*), les mots (*ji*) et les réalités (*jissô*) *dans l'ordre normal et dans l'ordre inverse* (c'est nous qui soulignons). (Pour ce qui est de méditer sur) le son (cela veut dire) réciter les " syllabes ", (pour ce qui est du) mot c'est visualiser leurs formes (des " syllabes ") et (pour ce qui est de) la réalité c'est méditer sur leurs sens. »

Le *bîja* par excellence est A. Voyelle sacrée du Bouddha, elle est l'objet d'une vénération particulière et polarise invocation et contemplation[21]. Il est dit qu'au moyen de la « méditation sur la lettre A » (ch. : *a-tzu-kuan*, j. : *aji kan*), on « parvient à la connaissance intuitive de l'essence réelle de son propre cœur et, en même temps, on parvient à s'élever jusqu'à la *siddhi* (" réalisation spirituelle ") suprême » (*Etude*, p. 119).

La lettre A peinte en or se détache sur le fond immaculé du trône fait d'une fleur de lotus à huit pétales d'où elle semble émerger. La voyelle A est aussi calligraphiée en gros trait noir et se détache alors de façon très contrastée, comme si elle flottait en l'air au-dessus du lotus. La lettre et la fleur sont circonscrites dans un cercle — disque lunaire — qui les entoure d'une auréole commune. Deux représentations de ce motif iconographique figurent dans le Recueil de Mizuhara (pl. 5 et 6) ; on trouvera ci-dessous la reproduction de l'une d'elles (cf. également le frontispice de l'ouvrage de Van Gulik).

Le pratiquant se place dans la posture de méditation face à l'image sacrée, dans une salle close, et, après avoir accompli les rites purificatoires, se concentre du regard sur A tout en l'invoquant au rythme de sa respiration. Au fur et à mesure que son état de concentration croît il voit la taille de la lettre grandir ; lorsqu'elle atteint les dimensions de la salle, en n'y laissant en quelque sorte plus de place pour son *ego*, le pratiquant réalise la « bouddhéité » de A comme sa propre « bouddhéité[22] ».

Cette méthode est connue et pratiquée dans le Bouddhisme en dehors du Shingon.

Au Japon même, Hônen, le saint fondateur de l'Amidisme, fait allusion à la méditation sur la lettre A gravée sur un disque de bronze dans une lettre à Rensei (cf. Coates et Ishizuka, *Hônen the Buddhist Saint*, Kyoto, 1949, III, p. 495 et note 11, p. 503).

Dans le Tantrisme, des textes comme le *Shri Cakrasaṃbhâra Tantra* contiennent un enseignement analogue : « Que le méditant



" imagine " au centre de son propre cœur le phonème A, manifestation de la vacuité des choses, sur (ce phonème) qu'il " imagine " le disque de la claire lune symbolisant la connaissance du monde et sur (ce disque) qu'il " imagine " le *mantra* Hûṃ, symbole de l'esprit dénué de tout contenu... » (cf. *Tantric Texts,* vol. VII, Londres, 1919).

Au Tibet, on en trouve une expression particulièrement nette dans le traité dit de la « Quintuple sagesse, Voie du Grand Hûṃ », sur lequel nous reviendrons.

En Islâm, de telles pratiques existent avec, pour support, le Nom Allâh effectivement écrit ou non. Il en est rarement parlé. Le *Kitâb*

ar-Rawḍa as-saniyya de 'Udda b. Tunis, où est évoquée la vie spirituelle du Cheikh Al-'Alawî, y fait, page 14, quelques allusions discrètes mais d'une frappante analogie : « ... La méthode (litt. : " le chemin ", *sîr*, c'est-à-dire la Voie initiatique) à laquelle il (le maître du Cheikh) recourait le plus souvent et à laquelle nous eûmes également recours nous-même (c'est le Cheikh Al-'Alawî qui est censé parler), consistait à faire pratiquer au disciple l'invocation, *dhikr*, du " Nom isolé " *(al-ismu'l-mufrad* = Allâh), en se représentant ses lettres jusqu'à ce qu'elles se gravent en son " imagination [23] ". Il ordonnait ensuite (au disciple) de les étendre et de les agrandir au point qu'elles emplissent tout l'horizon. L'invocation se poursuivait ainsi jusqu'à ce qu'elle change les lettres en Lumière. »

Un témoignage concordant nous est donné par les lignes suivantes d'un disciple européen du Cheikh Al-'Alawî, Abdu'l-Karim Jossot : « Avec la méthode Allaoui, écrit-il, l'esprit se concentre sans effort sur le mot que les lèvres prononcent : c'est en clamant le Nom divin, en l'ayant constamment à la bouche, *en le dessinant en lettres gigantesques dans son cœur* (c'est nous qui soulignons) que le pérégrin de l'Infini avance sur le " Sentier d'Allâh ". » (Jossot, *Le Sentier d'Allâh*, p. 37, éd. hors commerce, Tunis 1927.)

Il en est de même dans la mystique juive et en particulier dans le Hassidisme. D'après les matériaux réunis par R. Schatz in « Contemplative prayer in Hasidism » (article publié in *Studies in Mysticism and Religion presented to G.G. Scholem*, Jérusalem, 1967), les disciples du Besht lui attribuaient un ensemble de préceptes sur la « prière contemplative » très voisins des pratiques ci-dessus [24]. Le Maggid de Mezritch — qui a suscité à son tour parmi ses propres disciples toute une littérature sur cet aspect de la méthode hassidique — écrit que « le passage du *Zohar* déclarant qu'on est jugé en chacun des " palais célestes " *(hekhal)*, se rapporte, selon le Besht, aux mots et lettres des prières appelés " palais célestes ". On y jugeait, dit-il, si l'homme était digne d'*entrer dans les lettres* des prières. S'il n'en était pas digne, il était chassé ; autrement dit, s'il était visité (pendant la prière) par des pensées étrangères il était expulsé. » (*'Orah le-Hayyim*.)

Le *Ma'ayan ha-Ḥokhma* de R. Asher Zvi, son disciple, précise ce qu'il faut entendre par « entrer dans les lettres ». Au fur et à mesure que le sujet se concentre sur les lettres, leur forme *se dissout* en même temps que les attributs divins qui y sont tenus celés deviennent visibles. Le *contour* des mots (imprimés) devient ainsi de plus en plus *flou* jusqu'à se confondre et se réduire à un point unique lorsque l'état de complète concentration est atteint.

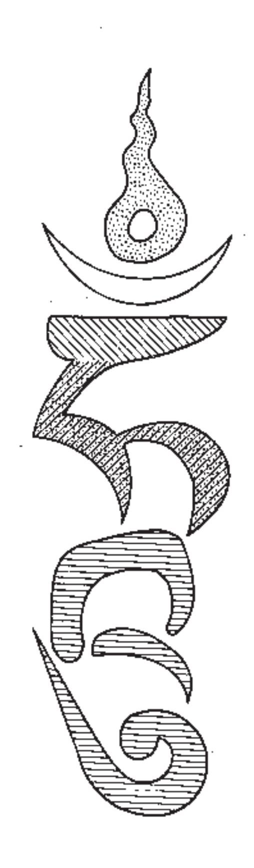
On lit dans *Shemu'a Tova* : « ... les lettres (des prières) sont les instruments au moyen desquels les qualités et degrés suprêmes

deviennent visibles. Quand quelqu'un veut voir la grandeur du Créateur il prononce (le Nom divin) *ha-Gadol*, le Grand, et contemple " mentalement " (= intérieurement) les lettres composantes Gimel-Daleth-Vav-Lamed. Au cours de cette contemplation toutes ses qualités et facultés sont annihilées et la Grandeur divine se révèle en ces lettres... car *les lettres ont le pouvoir* de condenser les degrés les plus élevés, de les faire descendre et de les contenir ; par l'intermédiaire des lettres ces degrés supérieurs deviennent immanents en la personne qui les prononce... »

Concentration accompagnée d'invocation — le support étant à la fois graphique et phonique — « agrandissement » et luminescence des lettres, fusion de la forme et des contours du sensible, émergence de la Forme divine..., nous constatons que ces pratiques et états contemplatifs se retrouvent *mutatis mutandis* dans les différents modes de méditation prenant pour support des lettres — soit isolées comme les *bîja*, soit en composition comme les *mantra*, les Noms divins et les prières.

Pour en revenir au Bouddhisme, on peut dire que la *concentration* sur les lettres et la *fusion* de la forme ne sont pas sans rapport avec les phases de méditation de « développement » et d'« accomplissement » que distinguent les textes tantriques[25].

« Le développement consiste à se représenter " mentalement "[26] les lettres, images ou symboles avec leurs détails, couleurs... » Ces divers éléments constituent des moyens méthodiques pour « éveiller les qualités bouddhiques latentes dans notre cœur et les ramener à l'unité ». Dans la « Voie du grand Hûṃ » — à laquelle nous avons déjà fait allusion et qui est une méditation sur les composants graphiques de la syllabe Hûṃ utilisée comme idéogramme-synthèse de la doctrine ésotérique — le « développement » est ainsi décrit : « Le point supérieur, de couleur bleue, c'est Vairocana (régissant) la Sagesse-qui-pénètre-le-Plan-de-la-Loi ; la demi-lune[27], blanche, c'est Akṣobhya, la Sagesse-semblable-au-Miroir ; la partie supérieure de Ha, jaune, c'est Ratnasaṃbhava, la Sagesse-de-l'Egalité ; le corps de Ha, rouge, c'est Amitâbha, la Sagesse-du-Discernement ; la voyelle avec l'allongement (= Û), verte, c'est Amoghasiddhi, la Sagesse-de-l'Accomplissement. »



Quant à l'« accomplissement », il réalise l'intégration des éléments symboliques des cinq Bouddha et de leurs Sagesses dans l'unité de Hûṃ. Cette intégration s'effectue par *fusion* des éléments constitutifs de l'idéogramme, conformément à cette instruction : « Laisse la voyelle (Û) avec l'allongement (Ṃ) se fondre dans le corps du phonème Ha, puis celui-ci dans la partie supérieure de Ha, puis celle-ci dans la demi-lune, puis celle-ci dans le point supérieur, puis ce dernier, enfin, dans la flamme qui le surmonte... » Cette élimination progressive des éléments idéographiques va de pair avec l'intégration des qualités de bouddhéité — ou Sagesses — dans le Soi. La « décomposition » de Hûṃ progresse en même temps que se poursuit la méditation, autrement dit en même temps que les obstacles formels sont annihilés et les qualités divines absorbées. Lorsque le but est atteint et le Vide parfait obtenu dans le cœur, il n'y a plus trace de l'idéogramme ; tout ce qui reste de Hûṃ est la flamme qui s'élève au-dessus de sa partie la plus subtile et la plus sublimée : le point sur la demi-lune, signe de la résonance finale. Cette disparition signifie que l'état de perfection ainsi atteint est symboliquement au-delà de la forme, c'est-à-dire au-delà du plan individuel et humain. On peut donc définir cette expérience spirituelle comme une « transformation » — au sens fort de « passage au-delà de la forme ».

Ce « dépassement de la forme » peut s'expliquer autrement.

Les cinq composants de Hûṃ se rapportent aux cinq éléments : les trois éléments « inférieurs » Terre, Eau et Feu correspondant respectivement à la voyelle Û, au corps et à la partie supérieure de la consonne Ha, les deux éléments « supérieurs ». Air et Ether à l'*anunâsika :* l'Air à la demi-lune et l'Ether au point [28]. La décomposition de l'idéogramme s'éclaire à la lumière de la doctrine des Six Eléments exposée par Kûkai dans son *Sokushin jôbutsu gi* (Signification de l'adage : « atteindre l'Illumination en cette vie même » — cf. *2 Maṇḍala,* p. 233-244 et Hakeda, *op. cit. ;* p. 225-234), en se fondant sur le MVS [29].

La strophe du MVS est ainsi :

> Je réalise le principe non manifesté (*âdyanutpâda*)
> ce que la parole (*vâc*) ne peut exprimer
> qui est pur de toute souillure (*rajas*)
> qui transcende la causalité (*hetva*)
> et qui, je sais, est vide comme l'Ether (Kha).

Bien que le Commentaire précise qu'elle s'applique à la syllabe A, Kûkai se sert de cette strophe pour énoncer sa doctrine après avoir reconnu et emprunté dans chaque vers le *bîja* d'un Elément [30] :

	élément	*bîja*	*mot suggestif du bîja*
1er vers :	Terre	A	âdyanutpâda
2e vers :	Eau	Va	vâc
3e vers :	Feu	Ra	rajas
4e vers :	Air	Ha	hetva
5e vers :	Ether	KHa	kha

Quant au « sixième Elément », la Conscience, il est impliqué dans le verbe « je réalise » prononcé par Mahâvairocana et son *bîja* est Hûṃ. Ainsi toute la strophe devient indirectement un commentaire sur Hûṃ. Hûṃ est à la fois l'équivalent et la synthèse des cinq *bîja* élémentaires. En tant que *bîja*, il est lui-même le symbole de la Conscience et c'est la flamme qui surmonte l'*anunâsika* — ce qui reste de l'idéogramme au moment de l'Illumination — qui le matérialise. Quand les cinq *bîja*-Eléments A, Va, Ra, Ha et KHa se sont désintégrés en Hûṃ (par composants interposés si on peut dire : Ū, corps et partie supérieure de Ha, demi-lune et point), le « sixième Elément » — qui est plutôt un Sur-élément par rapport aux cinq autres, qu'il englobe et transcende à la fois — s'élève comme une flamme brûlant au-dessus du Vide, comme si la combustion des composants l'avait alimenté. C'est la Conscience.

Kûkai entend ainsi donner la clé de cette « alchimie spirituelle » qu'est l'interférence entre invoquant et Invoqué, sujet (méditant) et Objet (de méditation). Il montre notamment que cette interférence *doit* être identification *puisqu'*il y a Identité : « Le sujet est l'objet et l'objet le sujet. Le voyant est le vu et le vu le voyant. Rien ne les différencie. Bien que nous parlions (dans le cours du traité) de créant et de créé il n'y a en réalité ni créant ni créé... C'est pourquoi... il est dit que " les six Eléments sont infus et en état d'éternelle harmonie "... et que... (le pratiquant) " réalisera l'Unité de lui-même et des autres et sera intégré dans le Dharmakâya de tous les Tathâgata "... » Kûkai a résumé cela dans une formule lapidaire : « l'entrée du moi dans le Soi afin que le Soi entre dans le moi », *nyûga ga'nyû* [31] : l'interpénétration de ces deux entités que les forces d'illusion s'ingénient à distinguer par une sorte de conspiration mondaine, la coalescence des deux moitiés indifférenciées de la *même* Réalité, seule une méthode initiatique est capable de les réaliser. La technique employée pour y parvenir est très primitive [32], elle repose essentiellement sur l'analogie — on peut dire aussi sur l'« imitation » encore que ce terme soit à éviter tant en raison de ses connotations péjoratives que des risques de confusion auxquels il peut conduire. *Grosso modo,* le processus est de passer de $n \rightleftharpoons N$ à $n = N$.

Dans la méditation sur A — ou toute autre méditation sur un

« objet » symbolique — il est question d'extension (selon les deux axes horizontaux et verticaux) du symbole jusqu'à ce que *tout* le champ visuel — ou plutôt l'« espace conscient » — soit occupé par lui au détriment de tout le reste. Devant l'Objet de méditation (= le Soi, Dieu, etc) le sujet devient Objet grâce au lien qui s'établit par le souffle, le regard, la conscience... et ne peut que devenir Cela, c'est-à-dire une Réalité où l'individualité égocentrique du sujet n'a plus place — et donc plus de raison d'être —, l'Objet supra-individuel l'ayant progressivement évincé[33]. On a vu que le point de l'*anunâsika* — projection de l'*ego* — est aussi l'espace ou l'Ether, *Kha,* qui désigne encore le Vide et le Non-Etre. Il y a entre le symbole et le Symbolisé la même relation étroite qu'entre le centre et sa circonférence ou qu'entre le moi et le Soi (dans le sens logique où le premier procède du second). Dans le principe c'est l'espace, le Vide de l'Ether qui est « la mère du point »[34] ; cette amplification ou exaltation du point unitaire à la Sphère du Tout traduit objectivement le processus subjectif de l'expérience extatique ; sur le plan de la réalisation, la Sphère du Vide creusée à la faveur de l'illusion est le Soi et c'est avec lui que le point du moi réalise son identité. Ce Vide est aussi celui du Cœur et cette cavité centrale constitue un réceptacle approprié à l'Immanence divine.

On a pu dire qu'un rite est un acte d'« imitation », de « mimétisme » sacré et ceci est vrai de l'acte de méditation ; le pratiquant, au milieu du cercle purifié de la cellule, *est* au centre de l'univers et en même temps au centre de Soi, au centre du Cœur. L'effort de concentration se porte sur l'objet de méditation et cet effort est assorti d'actes divers (visualisation, invocation, gestes...) dont la raison d'être est d'« imiter la divinité » (ici la « bouddhéité » de Mahâvairocana). Le point crucial est le moment où le sujet, tout en continuant à accomplir ses actes rituels, n'« imite » plus. C'est le moment du basculement de la conscience où le sujet est *devenu* l'objet — il l'est devenu *parce qu'il l'était.* C'est l'identification, l'état de ravissement extatique.

Le ravissement passé, le Soi et le moi peuvent *se séparer* à nouveau et les actes rituels clôturant la méditation n'ont d'autre objet que de reconduire chaque moitié apparemment différenciée à sa condition première. Dans la citation, note 22, Kûkai fait discrètement allusion à cette phase — qui est une phase de désacralisation — en évoquant la maîtrise de l'*agrandissement* (moi ⇄ Soi) mais aussi la *réduction* (moi | Soi) de l'auréole de l'objet de méditation.

Une telle expérience est, par essence, incommunicable et indescriptible et ceci justifie que soit préconisé le recours à des moyens et supports symboliques — différents en fonction de la diversité des mentalités et des contextes — pour fixer la méditation et — par

analogie avec des schémas idéaux, ici les lettres *siddham* d'une pureté, d'une perfection et d'une infaillibilité qui n'ont plus rien de terrestre et d'humain — pour éveiller le disciple à l'alchimie qu'il est sollicité de réaliser par lui-même et sur lui-même.

Lorsque le support est un Nom divin, comme dans le *dhikr*, celui-ci subit un démembrement analogue. Le passage suivant de Jîlî (*Al-Insân al-kâmil,* I, p. 58, § sur l'Ipséité, *Huwiyya*) permet de comprendre ce dont il s'agit : « (Le Nom) Huwa (Lui) est le meilleur des Noms, il est le secret du Nom Allâh (ALLH)... Si on retranche (*ḥadhafa*), l'une après l'autre, les lettres du Nom Allâh la mention de Dieu subsiste toujours : en supprimant A il reste LLH (*lillâhi* qui signifie " à Dieu ") ; en supprimant le premier Lâm il reste LH (*lahu :* " à Lui ") ; en supprimant le second Lâm il reste H (*hu :* forme contractée et affixe de Huwa). » Bien que Jîlî n'ait pas précisément en vue la résorption progressive du Nom dans le *dhikr* il retrace exactement le processus qui conduit de l'invocation du Nom quadrilitère à la pure exhalation du H final.

Dans la *ḥaḍra,* ou *dhikr* dansé, le Nom Allâh est réduit à un soupir fortement expiré du fond de la poitrine qui évoque les râles de l'agonie. A ce stade, il n'y a plus d'articulation consciente ; le phonème Ha lui-même a disparu, il se trouve confondu avec le souffle vital qui échappe à tout acte de volition. Le pratiquant n'agit plus, il ne « respire » même pas le Nom mais, si on peut dire, « est respiré » par Lui. Cet effacement du support traduit symboliquement l'état d'« extinction » du pratiquant ; en d'autres termes il marque le Vide qui laisse place à la Présence divine[35].

Dans tous les cas évoqués, il y a transcendance du support sensible, sonore ou graphique. Dans le cas du *mantra* Hûṃ, il est dit qu'il ne subsiste que la flamme, c'est-à-dire un élément non strictement nécessaire à la composition de l'idéogramme qui n'intervient que de façon tout à fait symbolique comme sceau de l'Illumination. Dans le cas d'Allâh, la réduction du Nom à un simple Ha se trouve dépassée dans le sens de la vacuité sonore par identification de ce phonème avec le souffle dont les alternatives d'aspiration et d'expiration suggèrent l'épuisement du contenu. Cette extirpation pneumatique de la forme, comme par une sorte d'évidement du contenu individuel, donne toute sa plénitude à la Présence de Dieu.

NOTES

1. Kûkai (774-836) — connu aussi sous son titre de Kôbô-Daishi —, un des plus grands Maîtres spirituels et Saints japonais, fut tout autant un artiste de talent qu'un savant éminent en maintes disciplines. Divers chefs-d'œuvre de calligraphie témoignent de l'artiste : le fameux *Kô-myô dhâraṇî* pieusement conservé au Kôki-ji, le *mantra* d'Amitâbha revêtu de son sceau et signé, les *varṇapâtha* ou planches de lettres qui ont servi de modèle à des générations de disciples (cf. Van Gulik, *Siddham, An Essay on the History of sanskrit studies in China and Japan,* Nagpur, 1956, p. 114-115 et pl. XI et XII).

Au savant les Japonais attribuent, notamment, l'invention de leur écriture cursive *hiragana* dérivée de ce qu'on a appelé en chinois « écriture d'herbe », *ts'ao shu.* Cette cursive s'emploie aujourd'hui au Japon conjointement à l'écriture hiératique ou *katakana,* plus ancienne et dont la forme carrée s'apparente à l'écriture chinoise « standard », *k'ie shu.*

On relève chez Kûkai, de façon très accusée, cette confluence de préoccupations métaphysiques et spirituelles d'une part, scientifiques (grammaticales...), artistiques et pratiques (l'iconographie le montre bâtissant le temple du Mont Kôya, construisant un lac...) d'autre part, dont l'harmonieuse combinaison caractérise les prophètes et les saints.

2. La base scripturaire du terme *mantra* — et par voie de conséquence de *shingon* — est, selon Kûkai (in *Shôji jissô gi,* Significations du Son, du Mot et de la Réalité) le passage suivant du *Vajracchedikâ Sûtra* (Sûtra du Tailleur de Diamant) : « (Le Bouddha est) celui qui dit ce qui est vrai et ce qui est réel, qui dit les choses comme elles sont, qui ne prononce ni mots fallacieux ni mots inconséquents. » Ces cinq sortes de paroles sont appelées *mantra* en sanscrit. Comme ils comportent ces cinq significations Nâgârjuna a défini les *mantra* par « mots ésotériques ». Les « mots ésotériques » ont été appelés « vraies paroles » (*shingon*), les traducteurs n'ayant retenu que l'une des cinq significations ci-dessus.

3. Nous faisons allusion aux traités de Kûkai lui-même dont la plupart nous sont désormais accessibles grâce à la traduction autorisée de Y. Hakeda : *Kûkai, Major works,* New York et Londres, 1972. Ces traités contiennent l'exposé d'un enseignement reçu en Chine dont le fondement est l'interprétation des Ecritures sacrées du Bouddhisme ésotérique et plus particulièrement du *Dainichikyô* — nom japonais du *Mahâvairocana Sûtra,* référé ci-après par le sigle MVS — et du *Kongôchôgyô* (*Vajrashekhara Sûtra*).

4. Un *bîja* est un élément isolé de l'alphabet sanscrit. Sous sa forme sonore il est un *mantra* réduit à l'état extrême de l'économie phonique : parfois phonème unique, parfois assorti, à des fins invocatoires, de l'une des « modifications » de la phonétique sanscrite : allongement, *anusvâra, visarga,* parfois encore « ligature » de consonnes : KṢa, TRâḥ... Sous sa forme graphique, il est une représentation de la divinité tout aussi sensible et explicite qu'un *yantra* abstrait ou qu'une image figurative.

5. Outre les deux belles planches VIII et IX de l'ouvrage précité de Van Gulik — qui auraient mérité un agrandissement — une reproduction de *shuji-mandara* est donnée par A.K. Coomaraswamy in *Elements of Buddhist Iconography,* 1935, fig. 32 et 33. Il les décrit en ces termes : « Diagrammatic representations in which sanskrit letters are substituted for figures of the Deities... These letters... are regarded as efficacious symbols of the Shingon deities...

« Fig. 32 [*garbhadhâtu,* j. : *taizokai,* le " monde matriciel " ou phénoménal]... in which the *tattva* (quiddities or principles) are shown in their sensibily manifested forms... Vairocana is represented by the syllab AH with which may be compared a representation of Vairocana by the syllab A upon a lotus throne supported by a *vajra* " stem " which rests in turn upon a lower lotus...

« Fig. 33 [*vajradhâtu,* j. : *kongokai,* le " monde du diamant " ou nouménal] in which the *tattva* are shown in intellectually manifested forms. Here Vairocana is represented by the syllab Vaṃ. »

A côté de l'ouvrage fondamental de Van Gulik déjà cité, on peut signaler celui de Raghu Vira et Lokesh Chandra, *Sanskrit bijas and mantras in Japan,* New Delhi, 1965 et l'article de Scherman, « Siddha, sanskrit letters as mysti-

cal symbols in later Buddhism outside India », paru in *Art and Thought, Hommage to Coomaraswamy,* 1948. Sur les *maṇḍala,* il faut mentionner surtout l'ouvrage de R. Tajima *Les deux grands maṇḍala de l'ésotérisme Shingon,* Tokyo 1959, désigné dans la suite par *2 Maṇḍala,* et celui de G. Tucci, *Theory and practice of the Mandala,* Londres, 1961, sans oublier Steinilber-Oberlin, *Les Sectes bouddhiques japonaises,* Paris 1930, qui consacre un chapitre au Shingon. Il faut ajouter à présent, outre le livre de Taiko Yamasaki mentionné note 22, *Le Bouddha secret du Tantrisme japonais* de P. Rambach, Paris, 1978. Ces deux ouvrages contiennent quelques belles reproductions en couleurs qui complètent celles du livre de T. Sawa, cité p. 174.

6. Le mot *siddha* signifie « heureuse issue », « perfection » ; il serait à rapprocher de *sâdhana,* « invocation », les racines *sâdh* et *sidh* ayant des sens très voisins. Plus particulièrement, *siddham* « désigne l'ensemble des caractères sanscrits pour indiquer qu'ils sont " perfectionnés " de manière à pouvoir exprimer toutes les idées sans qu'on ait besoin de recourir à aucun autre caractère... » (Ymaizuni et Yamata, *Shidda, résumé historique de la transmission des quatre explications,* Annales, Musée Guimet, 1880.)

7. Les difficultés inextricables auxquelles se sont heurtés les Bouddhistes chinois pour rendre correctement les sons sanscrits avec les signes idéographiques de leur langue et les procédés arbitraires auxquels ils ont dû recourir, aggravés par le caractère ésotérique des formules sacrées — qui s'opposent à toute traduction — les ont conduits à préférer à une transcription approximative, et par conséquent suspecte d'inefficacité, les caractères sanscrits eux-mêmes... ou, du moins, ce qu'ils ont ramené sous le nom de *siddham.*

Voici ce qu'écrit lui-même Kûkai à ce sujet : « Le Bouddhisme a pris naissance dans l'Inde. Mais les conditions ne sont pas les mêmes dans l'Inde et en Chine. Le système phonétique comme l'écriture diffèrent. Il s'ensuit que ce n'est qu'au moyen de traductions que l'on peut sentir la brise rafraîchissante de la spiritualité indienne. Il y a, cependant, un mystère dans les *mantra* et un sens profond dans chaque mot. Lorsqu'on les traduit en chinois le sens original s'en trouve modifié et les voyelles longues ou brèves ne se distinguent plus. En bref, on peut obtenir des sons à peu près semblables mais non exactement identiques. A moins d'employer le sanscrit on ne peut pratiquement pas différencier les longues des brèves. C'est ce qui m'a fait décider de conserver les textes de base en l'état. » (Mémoire de présentation de sûtra et autres (textes et objets) importés (de Chine) : *Shôrai mokuroku.*)

8. Sur ce terme cf. notre livre *Phonèmes et Archétypes,* notamment p. 83.

En complément, nous devons ajouter ici que le sens premier semble celui couvert par ce que nous avons appelé la modalité majeure : *akṣara* est *a priori* l'Eternel, l'Impérissable, c'est-à-dire Brahma. C'est le sens que les commentateurs les plus autorisés ont notamment retenu dans les *Brahma-Sûtra ;* Modi (in *Akṣara...,* appendice IV) a cependant attiré l'attention sur plusieurs *sûtra* traitant de la *méditation sur akṣara* (III-3, § 33, 35, 36 et 43) qui ont pu constituer l'amorce scripturaire de la pratique de concentration sur le phonème A et, par extension, sur les autres. Cela impliquerait qu'à la faveur de mésinterprétations et confusions sur la désignation exacte d'*akṣara* suivant les contextes, on ait pris le symbole — la syllabe — pour le Symbolisé — Brahma, l'Absolu...

9. Ce court membre de phrase est un abîme de difficultés. Il contient deux mots sanscrits pratiquement intraduisibles car il n'existe aucun terme français qui les rende de façon satisfaisante. Il s'agit de *dharma* et *âdyanutpâda.*

Le mot *dharma* a été traduit de toutes sortes de façons. Il recouvre des sens multiples et différents qui peuvent interférer entre eux, chaque sens prévalant selon le contexte considéré. Le mot exprime une notion fondamentale de « norme » et à cet égard on peut assez bien le rendre par « ordre des choses ». De l'ordre des choses le sens a dérivé aux « choses » elles-mêmes, d'où des traductions par « réalités existentielles » (par opposition à « essentielles ») ou « substantielles » (la racine *dhṛ* connotant une idée de « support ») ou encore, plus simplement, par « phénomènes » (par opposition à « noumènes »).

Cette notion de « norme » est assortie d'une tonalité dynamique surtout mise en évidence dans l'acception bouddhique qui va jusqu'à identifier les

dharma à des « forces », ce qui ne serait pas irrecevable dans la perspective du Shingon. Nous préférons, cependant, laisser le mot sans le traduire ; après cet excursus très sommaire le lecteur est prévenu de son ambiguïté.

Avec *âdyanutpâda,* la difficulté est d'un autre genre. Ce mot se décompose en *âdi :* « commencement », « origine », « principe » ; *an :* préfixe négatif et *utpâda :* « naissance », « création », « manifestation ». La difficulté est de trouver une expression capable de contenir toutes ces notions sans en faire un amalgame qui les dénature et qui soit incompréhensible en français.

Comme qualificatif, *âdyanutpâda* signifie littéralement « non manifesté quant à l'origine » de sorte que, selon le nom auquel il se rapporte, on peut hésiter à accentuer le sens sur la notion d'origine ou de non-manifestation.

R. Tajima a traduit par « sans production originelle ». Outre que cette expression ne suggère rien, elle présente une tournure amphibologique (qui existe d'ailleurs en sanscrit) susceptible de donner lieu à contresens. Y. Hakeda a traduit par « unborn », « uncreated » et « originally unborn ». Si cette dernière expression paraît relativement satisfaisante, elle l'est moins appliquée aux *dharma* traduits par « phénomènes », l'expression « sans cause première manifestée » serait préférable. Comme substantif, *âdyanutpâda* nous paraît pouvoir se rendre par « principe non manifesté ».

Ajoutons, enfin, que ce mot est rendu en japonais par *hompushô.*

10. Cf., de même, De Visser, *Ancient Buddhism in Japan,* Leiden 1935, p. 173 : « The syllab A is common to a great many deities ; it is the mother of all the other 49 sounds, the first and the foremost. They are spread out over the invoker's body, the heart being reserved for A. »

11. *Kâraṇa,* mot déjà rencontré dans la NK (p. 74, 78 et suiv. de notre livre *Phonèmes et Archétypes*). Selon le Commentaire cité par Kûkai, il y a, outre *kâraṇa,* la cause coordinatrice ou indirecte, cinq autres sortes de causes (cf. Hakeda, *op. cit.,* p. 247 note).

12. Tajima traduit par « cœur » le sanscrit *cit* ; il s'agit plus exactement de l'« intellect (increé) » dont le Cœur est le siège de sorte que la traduction proposée est acceptable. L'anglais *mind,* plus imprécis, ne présente pas les inconvénients du français.

13. Dans la seconde partie, du *Unji gi,* Kûkai traite des sens « transcendants » des quatre lettres de Hûṃ (ce *bîja* est donc, à ses yeux, un Tétragramme composé de H, A, U et Ṃ). Concernant A, il écrit : « On peut déterminer trois sens " transcendants " du phonème A : " être ", " vide " et " non-manifestation "... » C'est à propos du troisième sens qu'est développé le commentaire qu'on vient de lire.

14. Les trois termes : Cause, Commencement et Aboutissement pourraient, en empruntant le symbolisme de la végétation, être tout aussi bien rendus par Germe, Racine et Epanouissement (= Fleur ou Fruit).

Dans *Unji gi,* Kûkai revient à deux reprises sur cette « Triple (formule) » : « La signification essentielle du MVS... n'est autre que la Triple formule, à savoir que l'Eveil du Cœur est la Cause, la Grande Compassion, le Commencement et (l'emploi de) " moyens " l'Aboutissement. Tout comme les discours abondants se réduisent à leur plus simple expression et les branches à leur racine, tous les enseignements se résument dans ces trois formules et ces trois formules sont contenues dans la syllabe Hûṃ... »

Il explicite la correspondance de la Triple formule et de Hûṃ en ces termes : « L'essence de la syllabe Hûṃ est la suivante : H symbolise la Cause (H est l'initiale de *hetu,* mot sanscrit qui signifie " cause "), c'est-à-dire l'Eveil qui illumine le Cœur de tous les Tathâgata ; Û, la lettre suivante, symbolise toutes les pratiques de Grande Compassion ; enfin le point (*bindu,* signe de l'*anusvâra* — cf. *Phonèmes et Archétypes,* p. 86 — la résonance finale marquée par Ṁ), qui signifie une grande vacuité, symbolise l'" aboutissement à la grande Illumination dernière, le Nirvâṇa ". » Cette citation est tirée de la troisième partie du traité qui constitue la synthèse des interprétations contenues dans les première et seconde parties. Kûkai continue à y présenter le *bîja* Hûṃ comme un Tétragramme mais, alors que dans les deux premières parties les lettres composantes étaient données dans l'ordre H.A.U.M, ce qui conduisait à intégrer A dans une interprétation quaternaire de Hûṃ, dans la troisième elles le sont dans l'ordre A.H.U.M, ce qui permet une interpréta-

tion ternaire compatible avec la correspondance de la Triple formule — le phonème A étant sommairement donné comme symbole de Dharmakâya (désignation du Bouddha, ici Mahâvairocana).

15. Le terme *bodhicitta* (j. : *bodaishin*) n'est pas facile à traduire. Il désigne l'Eveil (*bodhi*) de l'Intellect ou du Cœur (cf. note 12) mais est susceptible de nuances et d'acceptions différentes selon les écoles.

Y. Hakeda (*op. cit.*, p. 96-97) précise les deux interprétations qu'en donne Kûkai : 1° « L'aspiration à parvenir à l'Illumination » ; 2° « Le Cœur ou l'Intellect dans lequel l'illumination est en puissance ». Ces deux sens sont eux-mêmes dérivés de deux analyses différentes du mot *bodhicitta :* d'une part, « l'Intellect (ou le Cœur) *de* l'Eveil (ou de l'Illumination) », autrement dit le Cœur éveillé ou encore l'Eveil du Cœur ; d'autre part, « l'Intellect (ou le Cœur) *en vue* de l'Eveil (ou de l'Illumination) », autrement dit « l'aspiration à parvenir à cet état ». Les deux interprétations sont indissociables. Selon Kûkai la première se rapporte au *bodhicitta* objectif, la seconde au *bodhicitta* subjectif et l'intégration parfaite de la seconde par la première est nommée le *samâdhi* ésotérique, *himitsu sammaji.* Ces difficultés de traduction transparaissent à tous les niveaux : le *Hôbôgirin* rend *bodhicitta* par l'« Esprit d'Eveil », Tajima par le « Cœur de Bodhi », etc. Il n'est pas possible de trouver un réceptacle terminologique approprié dans les langues occidentales pour des termes aussi complexes ; nous avons déjà rencontré la même difficulté en note 9.

16. Dans la précieuse clé du Trésor secret (*Hizô hôyaku*), Kûkai mentionne cette correspondance de la sorte : « Selon le Commentaire sur le MVS le phonème A a les cinq significations symboliques suivantes : 1° A : l'Eveil qui illumine le Cœur, 2° Â : la pratique qui produit cette illumination, 3° Aṃ : sa réalisation, 4° Aḥ : le Nirvâṇa ou l'Illumination elle-même et 5° Âḥ : la Sagesse obtenue par l'application des moyens... »

17. L'importance du *bîja* Âḥ tient notamment au fait qu'il est la synthèse du premier phonème sanscrit (A) et du dernier (Ha, impliqué par *visarga* : ḥ — cf. *Phonèmes et Archétypes*, p. 90, note 2 et 92), comme nous l'avons déjà vu, sous un angle différent, dans la *kârikâ* 27 de la NK à propos de *AHam* (*Phonèmes et Archétypes*, p. 75-76 et 75 note). Tant pour compléter les pages précitées de notre livre que le Commentaire sur le phonème A donné plus haut, voici les lignes consacrées par Kûkai au phonème H et à son rapport avec A : « La lettre H (dans le graphisme Hûṃ) est placée au centre ; elle signifie " causalité "... La méthode de méditation sur la lettre A est de méditer de la source à ses dérivations... la méthode de méditation sur la lettre H est de méditer des dérivations à la source (Kûkai ajoute que dans les deux cas on aboutit à la même conclusion à savoir que Cause première, causes secondes et phénomènes conditionnés se rapportent indifféremment au Monde de Dharma). Au moyen de la lettre A, nous devons méditer sur le fait que le principe de tous les *dharma* est non manifesté ; au moyen de la lettre H que leur Cause première est la Cause sans cause. Les sens transcendants de la première (A) et de la dernière (H) lettre coïncident ; celui de toutes les lettres intermédiaires peut en être déduit... De même que la lettre A symbolise le Dharmakâya, la lettre H symbolise sa Béatitude. »

On peut dire également que Âḥ synthétise les deux *mantra* Auṃ et Hûṃ obtenus en affectant les initiales A et Ha de la phonétisation finale -ûṃ. Ces deux *mantra* sont respectivement utilisés comme formules inaugurales et terminales d'invocation, Hûṃ étant alors une sorte d'équivalent de l'Amen chrétien. On constatera la rigoureuse cohérence de ce dernier aperçu — dérivé de notre livre — avec le Commentaire de Kûkai. Selon le Maître du Shingon, la méditation prenant pour support l'*akṣara* A procède du Commencement vers la Fin, en mode centrifuge en quelque sorte, celle sur l'*akṣara* H procède inversement de la Fin vers le Commencement, en mode centripète, mais ces deux processus se confondent en raison de la coïncidence des deux extrêmes dans le *bîja* Âḥ.

L'importance de Âḥ est encore rappelée par sa position centrale sur le lotus ; nous reviendrons sur ce point. Les autres *bîja* qui entourent Âḥ sont principalement constitués par A et ses « modifications » phoniques.

Nous aurons l'occasion de donner plus loin la calligraphie de Hûṃ ; voici celle de Âḥ tirée des célèbres planches du

Shûji shû dues au moine japonais Chôzen (pl. XXXIX-A in Van Gulik) :



18. A propos de l'expérience du *golem*, Scholem (*On the Kabbalah and its symbolism,* p. 158-204 et surtout p. 184 et suiv.) évoque notamment les « pratiques » du grand Hassid Eleazar de Worms. L'invocation était fondée sur les différents ordres possibles de vocalisation des (221 ou plutôt 231, selon Sa'adyâ) « combinaisons » consonantiques de *Sefer Yetsira* ; chacune d'elles « produisant » un *golem* différent qui retombait en poussière si l'ordre était renversé. L'invocation pouvait encore être assortie de circumbulations : le *golem* étant « animé » dans un sens déterminé, pour détruire cette « création » il suffisait de tourner (en même temps que la « roue des lettres ») en sens inverse. Scholem (*op. cit.*, p. 186) écrit : « Un ordre donné de l'alphabet produit un être masculin, un ordre différent un être féminin ; le renversement de ces ordres fait retourner le *golem* en poussière. Aucune instruction ne prévoit, entre l'acte d'animation et celui de réduction en poussière, un temps d'arrêt durant lequel le *golem* pourrait avoir une existence indépendante... » Scholem cite ensuite le Pseudo-Sa'adyâ chez qui le caractère rituel est davantage marqué. La pratique de la circumbulation est mentionnée, chaque tour étant accompagné de la récitation d'une des « combinaisons » : « Si l'officiant accomplit cette circumbulation en avant le *golem* se tient en vie par le pouvoir inhérent à la récitation des lettres. S'il désire, par contre, détruire ce qu'il a créé il se met à tourner dans l'autre sens en récitant les mêmes alphabets en sens inverse ; alors le golem s'enfonce dans la terre et meurt... »

On ne devra pas s'étonner de ce rapprochement car, considérée sous cet angle, la « création » d'un golem n'est pas un acte de magie, comme le veut la légende ou le roman, mais est purement symbolique et contemplative. Le rite décrit met en jeu les techniques du souffle et se définit en dernière analyse comme une expérience extatique. Citons à ce propos un texte édifiant relevé par Scholem (p. 187) : «... il devra... commencer avec les combinaisons (de lettres) jusqu'à ce qu'il reçoive l'influx (*Shefa'*) de l'inspiration ; il devra ensuite réciter ces combinaisons et *tourner la roue* (des lettres) (c'est nous qui soulignons, on a là la même expression que celle employée par l'ésotérisme shingon) aussi vite que possible et cette pratique attire le " saint esprit " (c'est-à-dire l'inspiration extatique). »

19. Ce terme appelle quelques explications complémentaires.

Littéralement, *vidyârâja* signifie « roi de la connaissance », A. Padoux reste laconique sur la signification de ce terme dans le Trika. Or, on le rencontre dans le MVS notamment au chapitre II concernant la confection des *maṇḍala* et plus particulièrement du *garbhadhâtu*. Le quartier situé immédiatement audessous du lotus central est appelé quartier des *vidyâdhara*, les cinq divinités ou « puissances » douées de connaissance. Quatre d'entre elles, à l'aspect irrité, représentent la Rigueur de Mahâvairocana ; elles entourent Prajñâpâramita, d'aspect féminin, qui représente la Miséricorde et la Grande Compassion. La principale de ces quatre divinités tient le « sabre de la sagesse » et le nœud coulant ; elle est appelée Acalavidyârâja et personnifie l'Immutabilité (*acala* = immobile). Son *bîja* est Haṃ. Voici ce que dit le Commentaire du MVS à son sujet : « La corde est l'instrument de *bodhicitta* ; elle montre la vertu de la méthode des quatre voies de salut. Au moyen de cette corde il (Acala) enserre les êtres qui ne se prosternent pas. Avec son glaive tranchant il coupe entièrement la vie de toutes les espèces de passions de l'ignorance et fait gagner la *bodhi* » (cf. *Etude* p. 116 et *2 Maṇḍala* p. 84, 86 et 289). Tajima ajoute cette observation très profonde : « C'est parce qu'il aime extrêmement tous les êtres avec une grande compassion (qu'Acala) revêt les dehors de la colère. »

Acala-vidyârâja (j : Fudô Myôô) est devenu au Japon l'objet d'un culte aussi répandu que celui de Kannon. Son iconographie très abondante s'est enrichie au cours des temps à l'instigation de Kûkai et du culte shingon. T. Sawa, qui en donne de belles reproductions (*op.*

cit., pl. 13, 68, 70, 111, 118 et 119), souligne à juste titre la différence frappante entre son faciès terrible et même féroce et l'aspect doux et potelé de son corps qui est davantage celui d'un enfant que d'un guerrier ou d'un gardien redoutable. Ceci tient notamment aux deux aspects de Rigueur (le visage et les attributs) et de Miséricorde (le corps) dont Fudô Myôô, en tant que serviteur du Tathâgata et son intermédiaire ou intercesseur auprès des fidèles, est la personnification.



Le *Mikkyô hanga shusei* (Recueil d'estampes et peintures du Bouddhisme ésotérique, Kôyasan 1925, comprenant 85 planches dont 7 en couleurs — soit dit en passant nous n'avons nulle part vu citer ce très beau recueil qu'on peut consulter à la bibliothèque du musée Guimet), dû à Mizuhara, contient diverses planches où le corps — donc l'aspect de Miséricorde — de Fudô Myôô est entièrement constitué de *bîja* ; seuls sont figuratifs le visage et les attributs — autrement dit l'aspect de Rigueur. Ses deux pieds reposent sur un *bîja* très stylisé et déformé qui semble être Âḥ.

20. *Pratiloma*, ou son synonyme *viloma*, signifie « à rebrousse poil » ; il désigne l'« ordre inverse » et a quelquefois une acception néfaste (cf. pour la Kabbale, note 18). Il exprime également, comme c'est le cas ici, le « retour », *nivritti*, c'est-à-dire la « réintégration ». Ces deux termes s'opposent à *anuloma* qui désigne le sens naturel et régulier : « dans le sens des poils » ; dans la circumbulation rituelle conforme ce sens consiste à avoir constamment le centre à sa droite. Par opposition au sens d'*involution* des termes précédents, *anuloma* exprime l'*évolution*, l'expansion, la création (*srishti*).

21. Conformément à son rang dans l'alphabet, A symbolise le Principe. Sa transcendance est rappelée à plusieurs reprises dans MVS. Ainsi il est dit au chapitre XVI que tous les *mantra* se résument dans la syllabe A. Elle est nommée « la vraie sagesse de l'*âcârya* ». En contemplant dans son cœur la voyelle A, qui est elle-même le « cœur de tous les *mantra* », l'âcârya parvient à comprendre la vraie sagesse du Tathâgata.

Au chapitre XXIII, A est appelé le « Non-Etre » (littéralement la « vacuité », *shûnyatâ*) : « celui qui fait la consécration avec *shûnyatâ* (= A) devient maître de tous les *dharma* et accomplit l'illumination suprême ; en effet cette syllabe est *Honzon* ». *Honzon*, « principal objet de vénération », désigne dans le Bouddhisme shingon le personnage sacré objet d'un culte ou d'un rite et généralement d'un rang plus élevé que les acolytes qui l'entourent (comme A environné de Â, Aṃ, Aḥ...) ; par extension, il désigne, comme ici, Mahâvairocana.

La série Â, Aṃ, Aḥ... représente l'aspect complémentaire de multiplicité au regard de l'Essence, une et éternelle, inhérente en chacun de ses « accidents » à l'instar de A inhérent en chacune de ses modifications phoniques. Tout comme l'Absolu (A) n'est saisissable qu'à travers ses diverses modifications dans la relativité (Â, Aṃ, Aḥ...), la let-

tre A· est représentée entourée de ses acolytes qui l'auréolent et la voilent à la fois.

22. Dans son traité *Hizô hôyaku*, après avoir énuméré les dix degrés du développement spirituel, Kûkai énonce quelques directives précieuses concernant la méditation sur A : « Tout d'abord le disciple... devra, au moyen de la méditation sur la lettre A, faire la clarté dans son esprit, la rendre progressivement plus nette et plus intense et réaliser sa science infuse... »

Voici une strophe sur la lettre A se rapportant à l'Eveil du Cœur (*bodhicitta*) :

Visualisez une fleur blanche de lotus à huit pétales
(auréolée d'un disque de pleine lune)
d'un demi-bras de diamètre
sur laquelle rayonne un A d'argent.
Unissez votre *dhyâna* (effort de concentration)
et *prajñâ* (sagesse spirituelle)
d'un lien indissoluble.
Pénétrez-vous de la sereine *prajñâ* du Tathâgata.

Ceux qui comprennent les significations de la lettre A doivent méditer sur elles avec détermination ; ils doivent méditer sur la parfaite, lumineuse et pure Conscience. Ceux qui ont eu un aperçu de Celle-ci sont appelés " ceux qui ont perçu la Vérité suprême ". Ceux qui perçoivent sans cesse cette Vérité entrent dans le premier degré de l'état de *bodhisattva*. S'ils accroissent graduellement leur qualification pour cette méditation ils seront en mesure d'agrandir cette (auréole lunaire de la lettre A) jusqu'à ce que son disque circonscrive l'univers entier et que sa taille se confonde avec celle de l'espace.

Devenus capables de l'agrandir ou de la réduire ils seront sûrement en possession de la Sagesse universelle. »

Concernant l'union de *dhyâna* et *prajñâ*, Hakeda (*op. cit.*, p. 220) ajoute cette note : « D'une part, il est enseigné que le candidat à cette méditation devra entrer dans un état d'indéfectible concentration par identification du corps (*dhyâna*) et de l'esprit (*prajñâ*) ; d'autre part, à propos des *mudrâ* à employer dans cette méditation, on doit unir le pouce droit (= *dhyâna*) au pouce gauche (= *prajñâ*) et former la mudrâ appelée *vajrâñjali*. »

Cette *mudrâ* est dérivée de la *mudrâ* classique *añjali* réalisée par rapprochement des deux mains paume contre paume. Selon la science des *mudrâ*, la main droite concerne le « Monde des Bouddha » et la gauche celui des hommes ; quant aux cinq doigts, ils se rapportent aux cinq Eléments, le pouce correspondant à l'espace, au Vide, à l'Ether.

A propos de cette méthode, signalons l'existence d'un ouvrage dont nous n'avons pu prendre connaissance (nous ne l'avons eu en mains que quelques instants et n'avons pu nous le procurer jusqu'à présent). Il s'agit du livre de Taikô Yamasaki, *Mikkyô-meisô hô (Techniques secrètes de méditation du Bouddhisme ésotérique)*, Kyôto, 1974. Des illustrations (fig. 63, 64, 65, p. 145-146) montrent le pratiquant en méditation devant la lettre sacrée A.

23. On pourrait encore traduire : « en gardant fixement les yeux levés sur les lettres ». Le nom verbal *tashkhîṣ* est en effet susceptible d'une double acception, l'acte qu'il désigne pouvant se situer à la fois sur le plan sensible et se référer à la perception visuelle et sur le plan subtil ou suprasensible et se référer alors à une sorte de visualisation intérieure à propos de laquelle Udda b. Tunis, pour mieux la suggérer sans doute, emploie le mot d'« imagination », *makhîla*, bien qu'il ne s'agisse pas de ce qu'on entend par là en psychologie courante. C'est avec les mêmes précautions qu'il faut comprendre l'« imagination » dont il est question dans le passage du *Shri Cakrasaṃbhâra Tantra* cité à l'alinéa précédent.

24. Dans son article « The Kavvanoth of Prayer in Early Hasidism » (JJS., IX. 3 et 4, 1958, p. 163-192), J.G. Weiss apporte quelques précisions sur les pratiques de *kavvana* ou « méditation mystique » du Besht : « Sa méthode particulière... est appelée " communion intime " (*debequth*, mot de la racine DBQ qui signifie " liaison étroite ", " adhésion ") avec les lettres. Elle procède d'une " désintégration " complète du texte (livre de prières ou autre) en ses moindres éléments, à savoir les consonnes hébraïques. La technique de méditation consiste à fixer chaque consonne (ainsi désolidarisée des autres) en se concentrant sur elle. Les lettres hébraïques isolées sont tout à fait propres à servir de support de méditation... (du fait de leur appartenance à) l'alphabet de la Langue

sacrée. Dans cette désintégration du texte le sens littéral disparaît et les lettres composantes des mots et phrases, devenus vides de sens, constituent un moyen et une incitation efficaces pour l'accomplissement des exercices de méditation... Cette méthode repose sur la visualisation (des lettres)... elle n'est pas différente de la technique d'Abraham Abulafia recommandant d'employer pour la méditation les quatre lettres, sacrées du Tétragramme en leurs différentes vocalisations. »

La même idée d'« adhésion », *hithqashsheruth,* à la lettre, est exprimée par le Grand Maggid de Mezritch.

25. Nous suivons ici les pages consacrées à la méditation par J. Eracle in *L'art des thanka et le bouddhisme tantrique,* Genève, 1970, p. 108-112. L'auteur mentionne la « Voie du grand Hûṃ », déjà citée, dont Evans-Wentz a donné une traduction p. 337-343, in *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes,* Paris, 1948. Cet ouvrage contient une reproduction de l'idéogramme Hûm du manuscrit tibétain et c'est d'après ce document qu'il est figuré ici. La graphie est celle de l'écriture *siddham.*

26. Nous mettons ce mot entre guillemets en fonction de la réserve faite note 23 sur l'application de la psychologie profane à des exercices spirituels.

27. Point (*bindu*) et demi-lune (*ardhacandra*) constituent le signe phonétique sanscrit dit *anunâsika* (◡̇) qui n'est qu'une variante de l'*anusvâra* et correspond, comme celui-ci, à une résonance finale fortement nasalisée.

28. Les cinq *bîja*-Eléments sont également disposés sur un *stupa* à cinq étages, à savoir : sur la face antérieure et de bas en haut A, Va, Ra, Ha, KHa et sur la face postérieure Vaṃ, la Conscience (dans la fig. 27, p. 258 in *2 Maṇḍala,* les *bîja* sont disposés de haut en bas, à l'envers, et sur l'autre face on lit plutôt Baṃ que Vaṃ). Dans le même ordre d'idées, Van Gulik (*op. cit.,* p. 126) reproduit une calligraphie de Vaṃ due au moine shingon Yûzan qui représente le *bîja* comme un *stupa,* chaque niveau de l'idéogramme étant mis en correspondance avec un élément.

29. Outre la strophe du MVS, Kûkai se réfère à un autre passage presque semblable du *Kongôchôgyô :*

« Le principe de tous les *dharma* est non manifesté
leur nature est inexprimable
immaculée et pure de toute causalité
comme le Vide de l'Ether. »

30. Si on rapproche les deux synoptiques ci-après, on constate que les correspondances phonèmes/Eléments *(bhûta)*/principes (*tanmâtra*) données par la NK (cf. *Phonèmes et Archétypes,* p. 73, 77, 78, 79) et par Kûkai présentent des divergences importantes malgré quelques points communs :

NK

Ha — Ether — sonore et parole
Ya — Air — tangible
Ra — Feu — visible
Va — Eau — sapide
La — terre — olfactif

Kûkai

KHa — Ether
Ha — Air
Ra — Feu
Va — Eau — parole
A — Terre

31. Cette formule en appelle d'autres où, *mutatis mutandis,* le même phénomène de transvasement et d'infusion est décrit. La paraphrase de Cyrille d'Alexandrie : « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu » (in *Phonèmes et Archétypes* p. 93) peut être opportunément évoquée ici.

32. Ce caractère primitif — au regard du processus de pensée logique notamment — n'est un paradoxe que si on s'attend à rencontrer ici une Dialectique. Or la Dialectique (entendue à l'occidentale) est la grande absente — sinon la grande ennemie — du domaine initiatique ; il suffit de se référer à l'enseignement zen à l'aide de *kô-an.*

33. Une expérience analogue nous paraît impliquée dans ces lignes où le professeur T. Izutsu exprime le point de vue zen. Dans l'état de « conscience absolue... que le Zen appelle souvent " conscience à jamais lucide "... — en correspondance avec la transformation totale du sujet —, un changement radical s'opère également du côté des " objets " à un point tel qu'ils cessent de subsister en tant qu'" objets ". Ce qui est naturel car, là où il n'y a pas de " sujets " confrontés aux " objets ", il ne peut y avoir d'" objet " qui demeure. *Toutes choses perdent leurs délimitations*

essentielles. Et n'étant plus empêchées par leurs propres *limites ontologiques,* toutes *se fondent l'une en l'autre* (c'est nous qui soulignons)... La montagne n'est plus une montagne... Il n'y a plus ici de distinction entre le " sujet " et l'" objet ". " L'homme voit la montagne, la montagne voit l'homme ", selon la formule zen ». Cette « transfiguration » de la perception nous semble encore mieux rendue dans cette autre notation concernant l'« audition » : « Lorsque Hakuin fut éveillé de sa méditation par le tintement de la cloche d'un temple, c'était le son de lui-même qu'il entendit. Tout l'univers était le son de la cloche. Et Hakuin lui-même était le son de la cloche écoutant le son de la cloche. » (*Le Kôan zen, ibid.*)

34. Cf. A.K. Coomaraswamy, « Kha et autres mots signifiant " zéro " dans leurs rapports avec la métaphysique et l'espace » in *Le Temps et l'Eternité,* Paris, 1976.

35. Dans le même ordre d'idées, on pourrait encore rapporter les lignes suivantes qui concernent le *kîrtana*, équivalent hindou du *dhikr* : « Lorsqu'un certain nombre de personnes commencent à chanter le Nom du Seigneur, elles répètent d'abord la phrase tout entière : *Nitaï âmar matta hâti,* " Mon Nitaî est un éléphant fou ". Bientôt, si la connaissance de Dieu vient à l'un des membres de ce groupe, il ne peut plus répéter que *hâti* (éléphant). Plus tard, quand il passe en extase (*prema*), il est incapable de répéter même ce dernier mot tout entier. A la fin, quand il a oublié totalement son moi il ne peut plus prononcer que la première syllabe *hâ.* De cette manière il perd la parole par degrés et cesse d'avoir conscience du monde extérieur. » *(L'enseignement de Râmakrishna,* éd. J. Herbert, p. 461.).

INDEX

ARABE

SANSCRIT

HÉBREU

GREC

CHINOIS — JAPONAIS

NOMS PROPRES

BIBLIOGRAPHIE

1. Textes

Texte 1. Paru en traduction italienne dans *Conoscenza religiosa,* n° 4, 1976, Firenze.
Texte 2. Paru dans *Les Etudes traditionnelles,* Paris. n° 429, janvier-février 1972.
Texte 3. Paru en traduction italienne dans *Conoscenza religiosa*, n° 3, 1974 ; paru dans une version très abrégée (extraits de *Rûḥ al-bayân*) dans *Les Etudes traditionnelles,* n° 461, juillet-août-septembre 1978.
Texte 4. Inédit.
Texte 5. Paru en traduction italienne dans *Conoscenza religiosa,* n° 4, 1977.
Texte 6. A paraître.
Texte 7. Paru en traduction italienne dans *Conoscenza religiosa,* n° 1-2, 1979.
Texte 8. Paru dans une version simplifiée dans *Les Etudes traditionnelles,* n° 426, juillet-août 1971.

2. Ouvrages

Al-'Alawî (cheikh). *Kitâb al minaḥ al quddûsiyya.* H. 1355.
R. Alleau. *La Science des Symboles.* Paris, 1976.
Anonyme. *Essai sur le symbolisme de la cloche dans ses rapports et ses harmonies avec la religion.* Poitiers, 1859.
Apa Saba. *Les mystères des lettres grecques.* Tr. Hebbelynck. Louvain-Paris, 1902.
A. Avalon. *Tantric Texts.* Londres, 1919.

Baltrusaïtis. *Le Moyen Age fantastique.* Paris, 1955.
Bible.
R. Blachère. *Introduction au Coran.* Paris, 1947.
J. Boehme. *Mysterium magnum.* Tr. fse. Paris, 1945.
J. Boehme. *De signatura rerum.*
Al-Bokhârî. *Aç-Çahîh* (recueil de *hadîth*).
G. Böwering. *The mystical vision of existence in classical Islam. Hermeneutics of the Sûfî Sahl at-Tustarî.* Berlin-New York, 1980.
Bravmann. *Materialien und untersuchungen zu den phonetisch Lehren der Araber.* Goettingen, 1934.
Brihadâranyaka Upanishad, avec le commentaire de Shankarâcârya, texte et tr. angl. Swami Mâdhavânanda. Calcutta, 1975.
Al-Bûnî. *Shams al-ma'aref al kubrâ'.*
T. Burckhardt. *Cosmologie et science moderne,* in *Les Etudes Traditionnelles,* n° 383-384-385, mai-juin à octobre 1964.

J. Canteins. *Phonèmes et Archétypes.* Paris, 1972.
Clément d'Alexandrie. *Les Stromates.* Texte et tr. fse (en cours). Paris, 1951-59.
Coates et Ishizuka. *Hônen the Buddhist Saint.* 5 vol. Kyôto, 1949.
A.K. Coomaraswamy. *Les miniatures orientales dans la collection Goloubev.* In *Ars Asiatica.* N° 13. Paris, 1929.

A.K. Coomaraswamy. *Elements of Buddhist Iconography.* Cambridge, 1935.
A.K. Coomaraswamy. *Le Symbolisme de l'Epée,* in *Etudes Traditionnelles.* N° 217, janvier 1938.
A.K. Coomaraswamy. *Svayamâtṛṇṇâ : Janua Coeli* in *Zalmoxis,* 1939.
A.K. Coomaraswamy. *Le Temps et l'Eternité.* Tr. fse. G. Leconte. Paris, 1976.
A.K. Coomaraswamy. *Selected Papers.* 2 vol. Princeton, 1977.
A.K. Coomaraswamy. *La Doctrine du Sacrifice.* Tr. fse. G. Leconte. Paris, 1978.
H. Corbin. *Trilogie ismaélienne.* Paris et Téhéran, 1961.
H. Corbin. *En Islâm iranien.* 4 vol. Paris, 1971-72.
M. Cordovero. *Sefer Pardes Rimonim.* Munkacs, 1906.

A. Daniélou. *Le polythéisme hindou.* Paris, 1960.
Dante. *De vulgaris eloquentiae doctrina.*
Dante. *Inferno.*
Denys l'Aréopagite. *Œuvres complètes.* Tr. fse. M. de Gandillac. Paris, 1943.

M. Eliade. *Yoga, Immortalité et Liberté.* Paris, 1954.
M. Eliade. *Méphistophélès et l'Androgyne.* Paris, 1962.
J. Eracle. *L'art des thanka et le Bouddhisme tantrique.* Genève, 1970.
Evangile selon saint Jean.
Evans-Wentz. *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes.* Paris, 1948.

E. Festugière. *Hermétisme et mystique païenne.* Paris, 1967.
L. Finot. *Manuscrits sanscrits de sâdhana retrouvés en Chine,* in *Journal asiatique,* CCXXIV.

S. Gandz. *The Knot in Hebrew literature or from the knot to the alphabet,* in *Isis.* Mai 1930.
Van Gulik. *Siddham, an essay on the History of sanscrit studies in China and Japan.* Nagpur, 1956.

Y. Hakeda. *Kukaï, major works.* New York et Londres, 1972.
Al-Hallâj. *Akhbar.* Tr. fse. L. Massignon. Paris, 1957.
Al-Hallâj. *Kitâb aṭ-Ṭawâsîn.* Texte et trad. fse. L. Massignon. Paris, 1913.
Ismaël Haqqî. *Tafsîr Rûḥ al-bayân.* Baghdad, 1970.
J. Herbert. *L'enseignement de Ramakrîshna.* Paris, 1949.
S. Horovitz. *Shefa Tal.* Hanau, 1610.
C. Huart. *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis.* Londres, 1909.

Ibn 'Arabî. *Fuçûç al-Hikam.* Tr. fse. *La Sagesse des Prophètes* par T. Burckhardt. Paris, 1955.
Ibn 'Arabî. *Le Livre du Nom de Majesté.* Tr. fse. M. Vâlsan, in *Etudes Traditionnelles,* n° 268-269 et 272 (juin à décembre 1948) (texte arabe in *Rasâ'il,* 2 vol., Hayderabad, 1948).
Ibn 'Atâ' Allâh. *Miftâḥ al falah.* Le Caire, 1961.
Ahmed Ibn Hanbal. Cf. Wensinck.
Ibn Ishâq. *Sîrat Rasûl Allâh.* Tr. anglaise *The life of Muhammad* par A. Guillaume. Londres, 1955 (réédition Karachi, 1970).
Ibn Janah de Cordoue. *Opuscules et Traités.* Ed. et tr. fse. J. et H. Derenbourg. Paris, 1880.
Ibn Khaldûn. *Muqaddima.* Tr. fse. V. Monteil. 3 vol. Beyrouth, 1968.
Ikhwân aç-Çafâ'. *Rasâ'il.*
Ikhwân aç-Cafâ'. *Risâla sur la musique.* Tr. fse. A. Shiloah, in *Revue des Etudes islamiques,* 1964-66.
St Irénée. *Adversus haereses.*
Isidore. *Originum libri.*
Izutsu. *Le koan zen.* Paris, 1978.

Jagadguru (de Kanchi). *The Call of Jagadguru.* Madras, 1958.
G. Javarny. *A propos du thème de la Sekina : variations sur le Nom de Dieu,* in *Cahiers de l'Hermétisme. Kabbalistes chrétiens.* Paris, 1979.

Jîlî. *Al Insân al-kamil.* Texte arabe Le Caire, H. 1316 ; tr. fse. T. Burckhardt *De l'Homme universel.* Lyon, 1953.
Joachim de Flore. *Liber Figurarum.*
Josèphe. *Antiquités judaïques.*
Jossot. *Le sentier d'Allâh.* Tunis, 1927.
Al-Jurjânî. *Kitâb at-Ta'rîfât.*

Knorr de Rosenroth. *Kabbala denudata.* 2 vol. Sulzbach, 1677-1684.
A. Koyré. *La philosophie de Jacob Boehme.* Paris, 1929.
P. Kraus. *Jâbir ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islâm.* Le Caire, 1942.

M. Lings. (Abû Bakr Sirâj ad-Dîn). *The book of certainty.* Londres, 1952.

Maitry Upanishad. Texte et trad. Esnoul. Paris, 1952.
L. Massignon. *La Passion d'Al-Hallâj.* 2 vol. Paris, 1922.
L. Massignon. *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique en pays d'Islam.* Paris, 1929.
L. Massignon. *L'homme parfait en Islâm et son originalité eschatologique,* in *Eranos Jahrbuch.* 1947.
L. Massignon. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris, 1954.
L. Massignon. *La philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique.* Memorial Avicenne IV. Le Caire, 1954.
L. Massignon. *Opera Minora.* 3 vol. Beyrouth, 1963.
Mizuhara. *Mikkyô hanga shusei* (Recueil d'estampes et peintures du Bouddhisme ésotérique), Kôyasan, 1925.
Modi. *Akṣara, a forgotten chapter in the History of Indian philosophy.* Baroda, 1932.
Mubâd Shah. *Dabistân or school of manners.* 3 vol. tr. angl. Schea et Troyer, 1843-1845.

Niffarî. *The Mawâqif and Mukhâtabât.* ed. et tr. angl. Arberry. Londres, 1935.
Niffarî. *Textes inédits.* Ed. par Nwyia in *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans.* Beyrouth, 1972.
Nöldeke-Schwally. *Geschichte des Qur'ans.* 2 vol. 1909-1919.
P. Nwyia. *Exégèse coranique et langage mystique.* Beyrouth, 1970.

A. Padoux. *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques.* Paris, 1963.
E. Padwick. *Muslim devotions.* Londres, 1961.
Picatrix (Pseudo Majritî). *Ghâyat al-Hakîm.* Tr. all. H. Ritter et M. Plessner. Londres. 1962.
Platon. *Cratyle.* Texte, trad. fse. L. Méridier. Paris, 1961.
Proclus. *Elementa theologiae.*
H.-Ch. Puech. *En quête de gnose.* 2 vol. Paris, 1978.

Al-Qâshânî. *Commentaire coranique.* Tr. fse. M. Vâlsan, in *Etudes Traditionnelles,* n° 380 à 385, nov.-déc. 1963, à juillet-oct. 1964.
Al-Qâshânî. *Risâla fî qadâ' wa'l-qadr.* Tr. fse. S. Guyard in *Journal asiatique.* Fév.-mars 1873.

Raghu Vira et Lokesh Chandra. *Sanscrit bijas and mantras in Japan.* New Delhi, 1965.
P. Rambach. *Le Bouddha secret du Tantrisme japonais.* Paris, 1978.
J. Reuchlin. *De arte cabalistica.* Tr. fse. F. Secret. Paris, 1973.

Sa'adyâ le Gaon. *Kitâb al-mabadî'* (*Sefer Yetsira*). Textes hébreu et arabe avec commentaire de Sa'adyâ et tr. fse. Mayer Lambert. Paris, 1891.
S. de Sacy. *Grammaire arabe.* 2 vol. Tunis, 1904-1905.
Sahl Tustarî. *Tafsîr al Qur'ân.*

T. Sawa. *Art in Japanese Esoteric Buddhism*. New York, Tokyo, 1972.
R. Schatz. *Contemplative prayer in Hassidism* in *Studies presented to G. Scholem*. Jerusalem, 1967.
Scherman. *Siddha, sanskrit letters as mystical symbols,* in *Art and Thought* (Hommage to Coomaraswamy). 1948.
Schimmel. *Islamic Calligraphy*. Leyde, 1970.
Schimmel. *Mystical dimensions of Islâm*. Chapel Hill (USA), 1975.
G. Scholem. *On the Kabbalah and its Symbolism*. Londres, 1965.
G. Scholem. *Sabbataï Sevi. the mystical Messiah*. Princeton, 1973.
G. Scholem. *Kabbalah*. Jérusalem, 1974.
F. Schuon. *Comprendre l'Islâm*. Paris, 1961.
F. Schuon. *Images de l'Esprit*. Paris, 1961.
F. Schuon. *L'ésotérisme comme Principe et comme Voie*. Paris, 1978.
G. Sed-Rajna. *Le MS hébreu 596 de la BN de Paris, document pour l'étude des commentaires kabbalistiques sur la liturgie* (thèse inédite, 1966) ; cf. depuis, du même auteur : *Azriel de Gérone, Commentaire sur la liturgie quotidienne*. Leyde, 1974.
Abû Ya'qûb Sejestanî. *Kitâb el-Yanâbî'*, in H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*. Paris et Téhéran, 1961.
Shabestarî. *Gulshân e-Râz*. Ed. et tr. angl. Whinfield. Londres, 1880.
Sohrawardî. *Opera metaphysica*. Ed. H. Corbin. Paris et Téhéran, 1952.
Sohrawardî. *Le récit de l'Archange empourpré*. Tr. fse. H. Corbin, Paris, 1976.
Steinilber-Oberlin. *Les sectes bouddhiques japonaises*. Paris, 1930.
Suyûṭî. *Kitâb al-Itquan*.

R. Tajima. *Etude sur le Mahavairocana-Sutra*. Paris, 1936.
R. Tajima. *Les deux grands mandala et la doctrine de l'ésotérisme shingon*. Tokyo, 1959.
Tirmidhî. *Kitâb Khatm al-awliyâ'*. Ed. O. Yahyâ. Beyrouth, 1965.

'Udda b. Tunis. *Kitâb ar-Rawḍa as-saniyya*. Mostaghanem, H. 1354.

Vajda. *Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*. Paris, 1969.
Véda.
De Visser. *Ancient Buddhism in Japan*. Leyde, 1935.
P. Vulliaud. *La Kabbale juive*. 2 vol. Paris, 1923.

J.-G. Weiss. *The Kavvanoth of prayer in Early Hasidism*, in *Journal of Jewish Studies*, IX, 3 et 4. 1958.
A.-J. Wensinck. article *Wahy* (révélation) in *Encyclopédie de l'Islâm* (1re édition), IV, 1149-1152, rapportant divers *hadîth* dont plusieurs tirés du *Musnad* d'Ibn Hanbal.

T. Yamasaki. *Mikkyô meisô hô* (Techniques secrètes de méditation du Bouddhisme ésotérique) Kyôto, 1974.
Ymaizuni et Yamata. *Siddha, résumé historique de la transmission des 4 explications*. Annales Musée Guimet. Paris, 1880.

Zohar.
E. Zolla. *Le Parole et la cosmogonia* in *Conoscenza religiosa*. 1-2/1972.

TABLE

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

DANS LA COLLECTION
« Bibliothèque de l'Hermétisme »

Initiation médiévale
La Philosophie au douzième siècle
par M.-M. Davy

Le Langage secret du blason
par Gérard de Sorval

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

DANS LA COLLECTION
« Cahiers de l'Hermétisme »

Faust

*

Jacob Böhme

*

L'Ange et l'Homme

*

Alchimie

*

Kabbalistes chrétiens

*

Paracelse

*

Goethe

La fabrication de cet ouvrage
a été réalisée
par l'Imprimerie Chirat, 42540 Saint-Just-la-Pendue



Achevé d'imprimer en février 1981
N° d'impression 4565, N° d'édition 7066
Dépôt légal 1er trimestre 1981